

ليلا غاندي

نظرية ما بعد الكولونيالية

مكتبة

مدخل نقدي



ترجمة: لحسن أحاممة

صفحة

نظريّة ما بعد الكولونياليّة

لزنسى تشرين .. 23

لزنسى غزّة والشهداء

انضم لـ مكتبة .. اصنع الكود

telegram @soramnqraa





كتاب

نظرية ما بعد الكولونيالية

المؤلف

ليلا غاندي

الطبعة الأولى: 2021

الترقيم الدولي

978-603-91594-9-0

رقم الإيداع

1442/9417

Copyright © 2019 Columbia University Press

حقوق الترجمة العربية محفوظة

© صفحة سبعة للنشر والتوزيع

E-mail: admin@page-7.com

Website: www.page-7.com

Tel.: (00966)583210696

العنوان : الجبيل ، شارع مشهور

المملكة العربية السعودية

مكتبة

t.me/soramnqraa

تستطيع شراء هذا الكتاب من متجر صفحة سبعة

www.page-7.com

Postcolonial Theory

A critical introduction

Leela Gandhi

مكتبة

t.me/soramnqraa

نظرية ما بعد الكولونيالية

ترجمة وتقديم: لحسن أحمامة



الفهرس

7	مقدمة المترجم
13	توطئة
17	في أعقاب الكولونيالية
39	تفكير على نحو مختلف: تاريخ فكري موجز
59	ما بعد الكولونيالية والإنسانيات الجديدة
81	إدوارد سعيد ونقاده
97	ما بعد الكولونيالية والنسوية
119	جماعة متخيلة: قضية النزعة الوطنية
139	عالم واحد: تصور النزعة ما بعد الوطنية
185	حدود النظرية ما بعد الكولونيالية
195	المراجع

مقدمة المترجم

مكتبة

t.me/soramnqraa

برزت الدراسات ما بعد الكولونيالية في سياق مرحلة النظرية ما بعد الحداثيّة، والنظرية ما بعد البنيوية، بعد أن تمت إعادة النظر في الحداثة التي منحت العقل الأوروبي كامل السّلمة. فمنذ أن أعلى ديكارت من قيمة العقل، وتحققت القطيعة مع الفكر الأرسطي، وأعلن عن ميلاد رؤية جديدة للعالم. لم يعد العالم يُنظر إليه كما كان الأمر في السابق. فقد ساد فكر عقلاني، محوّل الغرب إلى مركز - مركزية أوروبية - في سياق ما سمّي بالتنوير، الذي بقدر ما قدّم حداثّة أعلنت من مكانة العقل في كل مجالات المعرفة، استبطن نزعة شوفينيّة استعلائيّة على الأمم غير الغربيّة. هذا التفوّق التنويريّ دفع الغرب إلى تجاهل المجتمعات غير الغربيّة وخصوصياتها الثقافيّة، بل حتى نظم الحكم فيها.

لئن أسهم عصر الأنوار في إحداث ثورة فعليّة على صعيد التقدّم البشري في المجالات العلميّة والمعرفيّة، وفي مجالات الحق الإنساني، فإنه مع ذلك مهد الطريق لممارسات كانت لها آثار مؤذية على الوضع البشري، إذ انقسم العالم إلى مركز وهامش: عالم تسوده العقلانيّة والحضارة، وعالم تحكمه اللا عقلانيّة والتخلف. هذا التقسيم قاد إلى نشأة نزعة إمبرياليّة/كولونياليّة برّرت تدخلها العسكري والاقتصادي في المجتمعات المتخلفة باسم التنوير وتحت غطاء التحضر.

إذا كان المشروع الكبير للتنوير قد فشل، فربما لم يكن العقل في هذه القضية سوى كبش فداء. من هنا يلزم البحث عن المتهمين الفعليين المسؤولين عن هذه الوحشية

والانحرافات في تاريخ المجتمعات الغربية، وكذا المسؤولين «المجردين»، أي الخطابات التبسيطية والكاريكاتورية التي جعلت من العقل أو الرغبة في التحرر، الموروثة عن عصر الأنوار، خطابا بسيطا «إمبرياليا» مطلقا ينكر كل مكون وجداني أو غير عقلاني للإنسانية، ويروم سحق الاختلافات. هكذا أنتج التنوير خطابا أيديولوجيا أوقع العديد من المفكرين الغربيين في شرك نزعة استعلائية، وأشرع الباب أمام نزعة كولونيالية ستنسف الفلسفة الحقيقية للعقلانية، ومقاصدها.

يبدو أن ما بعد الحداثة، من حيث كونها عصرا للتعددية، ونقدا للمقولات الحداثية من قبيل المركزية الإنسانية والذاتية والعقلانية والعلموية، ونقضا لإدعاءات المركزية الأوروبية، قد رأت في خطاب عصر الأنوار خطابا استبداديا مغلفا/ مقنعا بالعقلانية. فعلى الرغم من أن بعض المفكرين والأدباء، من أمثال ديدرو وفولتير، قد تبنا الموقف العقلاني لمجرد أن العقل هو الملكة الوحيدة التي تسمح للإنسان بمقاومة الاستبداد سواء كان سياسيا أو إستمولوجيا، فإن البعض قد جعل منه تعلقة للتدخل في مجتمعات ذات خصوصيات مختلفة. هكذا سعت ما بعد الحداثة، باعتبارها نقدا وتقويضا لمركزية العقل الأوروبي إلى التشكيك في تلك الادعاءات وفي كل ما أنتجته الحداثة. لكن إذا صح أن «ولوج ما بعد الحداثة» قد تم مع نيتشه (هابرماس [1985])، ترجمة ف. لورنس، 1987، ص. 83 وما بعدها)، فإن الذي أكسب هذا المفهوم ميزة التداول العمومي، وجعل منه خطابا عالميا، كان هو جان-فرنسوا ليوتار. هكذا جاءت ما بعد الحداثة بالتعددية لضرب المركزية.

من هنا تأتي ما بعد الكولونيالية، بوصفها نزعة ما بعد حداثية، ودراسة أكاديمية للإرث الثقافي الكولونيالي والإمبريالي، لتركز على النتائج البشرية المترتبة عن حكم واستغلال المجتمعات المستعمرة وأراضيها. إنها تحليل نظري نقدي لتاريخ السلطة الإمبريالية الأوروبية، ولثقافتها وأدبها وخطابها. وعلى الرغم من أن مصطلح ما بعد الكولونيالية مصطلح إشكالي، فإنه يُتخذُ عموما ليحيل على الأزمات السوسيو-اقتصادية والثقافية التي تسببت فيها النزعة الكولونيالية.

في هذا السياق، يعتبر كتاب نظرية ما بعد الكولونيالية مدخلا نموذجيا ومستفزا في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية؛ إذ تقوم ليلا غاندي ها هنا بمسح شامل للدراسات ما بعد الكولونيالية، راسمة بذلك مخططا للترابطات بين النظرية ما بعد الكولونيالية من جهة، وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، والماركسية والنسوية من جهة أخرى. كما تقوم بتقييم مساهمة كبار المنظرين الرئيسيين مثل إدوارد سعيد، وغيتاري سييفاك، وهومي بابا، مسلطة الضوء على علاقة ما بعد الكولونيالية بالمفكرين الأوائل مثل فرانز فانون والمهاثما غاندي.

يأتي هذا الكتاب في سياق نقاش أكثر رصانة للنظرية ما بعد الكولونيالية قاده رهط من النقاد. على أن تميز ليلا غاندي يكمن في أنها أسعفتنا بدراسة شاملة غير مسبوقة، حيث وضعت هذه النظرية في سياق التدافع بين ما بعد الكولونيالية ما بعد البنيوية (poststructuralist postcolonialism) وما بعد الكولونيالية الماركسية. كما أن الدقة التي وضعت بها الميراث الفكري للنظرية ما بعد الكولونيالية في المشهد خولت لها إبراز مستوى عال من التعقيد المفاهيمي، وفي الوقت نفسه، جنبتها مَطَبَّات الغموض وعدم الجدية التي عادة ما تصاحب هذا النوع من العروض النظرية.⁽¹⁾

لرسم خريطة الميراث الفكري للنظرية ما بعد الكولونيالية، تقتفي ليلا غاندي أثر شخصيتين تاريخيتين كان لهما دور فاعل وفعال في هذه النظرية: فرانز فانون، والمهاثما غاندي اللذان أسهما كثيرا في المشروع التوعوي المناهض للكولونيالية من خلال الكشف عن «العَوَز الأخلاقي والقصور» اللذين وسما مهمة الغرب الكولونيالية التحضرية. تؤيد ليلا ادعاءهما بأنه يلزم إعادة تقييم الحضارة الغربية إزاء العواقب الوخيمة، السيكلوجية، والاقتصادية، والثقافية التي تكبدتها مستعمرات ما وراء البحار. وبذلك وجب النظر إلى الحداثة الغربية بوصفها الأساس الفعلي للاستغلال الاقتصادي والتلاعب الثقافي، والغزو العسكري. وفيما يميل نقاد إلى قبول التحليل الماركسي للكولونيالية بوصفها حبكة جانبية في قصة نشوء مجتمع السوق في أوروبا،

(1) ليدن لين، *ARIEL*، مج. 29، عدد 4، أكتوبر 1989، ص. 196-199، ص. 196. (المترجم)

يفضل نقاد من المعسكر ما بعد البنيوي التحول من المجال الاقتصادي إلى المجال الإستمولوجي، مفسرين الكولونيالية على ضوء إستمولوجيا نرجسية فاشلة غذاها تقليد النزعة الإنسانية الغربي الذي وضع أسسه روني ديكرات، فيلسوف العقلانية في القرن السابع عشر.

على أن ما تجدر الإشارة إليه هو التمييز الذي تقوم به ليلا غاندي بين النزعة الإنسانية لعصر النهضة، أي النزعة الإنسانية الأدبية، والنزعة الإنسانية لعصر الأنوار، أي النزعة الإنسانية العلمية. وعلى الرغم مما يطبع توكيداتهما البيداغوجية من اختلاف، فكلا النزعتين تفترضان وجود بشر متفوقين على آخرين إما بسبب قدرتهم على تعلم متفوق أو بسبب ملكاتهم المعرفية. هكذا سعت المركزية الأوروبية من خلال خطاباتها الأيديولوجية إلى تنصيب نفسها نموذجا كونيا يتعين أن يسود العالم غير الغربي. وكان ذلك مسوغا للتدخل العسكري والاقتصادي.

لكن على الرغم من الاختلافات الصارخة المتضمنة في نصوص المهاتما غاندي وفرانز فانون، فليلا غاندي تبرز اتفاقهما في كون المهمة ما بعد الكولونيالية بالنسبة للمستعمرين تتجلى في إعادة بناء أمتهم المتحررة من خلال «استقلال ذاتي خلاق عن أوروبا». في ذلك يبدو كلا المفكرين متفائلين بخصوص قدرة المستعمرين، لا على استعادة عافية أرواحهم المكلمة واسترداد أوطانهم المسلوبة فحسب، بل على ابتكار حضارات أفضل من حضارة أوروبا أيضا.

لا تتوقف ليلا غاندي عند هذه الحدود، وإنما تقوم بمناقشة التصورات التي جاء بها كل من إدوارد سعيد في مشروعه النقدي المتصل بالاستشراق بما هو مرحلة أولى للنظرية ما بعد الكولونيالية، وغيتاري سيففاك في نقدها النسوي التفكيكي ما بعد الكولونيالي، وهومي بابا الذي اعتمد التحليل النفسي للكشف عن الآثار السيكلوجية، وإعجاز أحمد في إحدى تفريعات الماركسية، وغيرهم. كما أنها تحذر القارئ من مخاطر أمركة (Americanization) العالم. وهذا يعنى بالنسبة إليها أن على النظرية ما بعد الكولونيالية أن تنعش نفسها بتجاوز حدودها، وأن تسعى إلى

تنظيم التجربة الكولونيالية بحسابها مقولة متجانسة وشاملة؛ أي أن عليها أن تجد السبيل للتعبير، في الوقت نفسه، عن العالم المستعمر وعن آخريها المتعددين في سياق دولي⁽²⁾.

ما يطمح إليه هذا الكتاب هو تقديم مقارنة منهجية للنظرية ما بعد الكولونيالية؛ وهي مقارنة لا تكتفي بعرض هذه النظرية وحسب، بل أيضا تناقش بعضا من تصورات جل نقادها. ومن ثمة، تمثل مساهمة جادة من أجل تطوير آليات اشتغالها والنظر إليها من منظور جديد. ذلك أن أي نظرية نقدية، كيفما كانت، لا يمكنها أن تكون مطلقة، وإنما هي بحاجة إلى ضخ دماء جديدة فيها بهدف تثويرها وتطويرها؛ ذلك هو حال جميع النظريات النقدية التي لم تكن البتة سكونية، وإنما جوهرها هو الدينامية. إذ أن السكونية مآلها الانغلاق والانسداد المفضيين إلى التعصب.

يزخر الكتاب بالعديد من المصطلحات والاستشهادات التي أوردتها ليلا غاندي عن نقاد ومنظرين بارزين. ولما كانت هذه الاستشهادات تختلف في أساليبها بين البساطة والتعقيد وذلك باختلاف أصحابها - على سبيل المثال، يتسم أسلوب هومي بابا وفريدريك جيمسن بالتعقيد-، فقد سعت قدر الإمكان إلى تقريبها بما يوافق مضامينها. أما عن المصطلحات، وقد التمسست مقابلات لها تارة باعتماد ما هو متداول، وتارة باجتهادات شخصية، علما بأن ترجمة المفاهيم والمصطلحات في جل مجالات العلوم الإنسانية ما زالت مثار جدل، وحوها تتضارب الآراء. ولعل ذلك يؤول إلى غياب معجم اصطلاحى موحد على الرغم مما نلاحظه من تعدد المعاجم المتاحة في هذا الإطار. وكل هنة إنما يتحملها المترجم وحده.

البيضاء، مارس، 2020

(2) ليدن لين. نفسه، ص. 199. (المترجم)

توطئة

تبوأ ما بعد الكولونيالية، خلال العقد الأخير من القرن الماضي ، إلى جانب نظريات من قبيل ما بعد البنيوية والتحليل النفسي والنسوية، مكانة مميزة باعتبارها خطابا نقديا رئيسيا في العلوم الإنسانية. فقد تمخضت عن هذا المجال الفكري، نتيجة لاستعمالاته المتنوعة والمتداخلة معرفيا، مجموعة كاملة وهائلة من الكتابات الأكاديمية المتخصصة. ولئن كتب الكثير تحت عنوانها، فإن «ما بعد الكولونيالية» تظل في حد ذاتها مصطلحا ملتبسا وغائما. إذ بعكس الماركسية أو التفكيك، على سبيل المثال، تبدو مفكرة إلى «لحظة أصلية» أو إلى منهجية منسجمة. يضم هذا الكتاب بين دفتيه محاولة تروم «توحيد» ما بعد الكولونيالية - أي توصيف الشروط الأكاديمية والثقافية التي ظهرت في ظلها لأول مرة، ومن ثمة الإبانة عن انشغالاتها الرئيسية ومجالات اهتمامها.

يشتمل هذا الكتاب على قسمين متوازيين - يقدم القسم الأول توصيفا لأرضية ما بعد الكولونيالية الأكاديمية والفكرية، على حين يتوسع الثاني في الموضوعات والقضايا التي استرعت بشكل أكبر اهتمام النقاد ما بعد الكولونياليين. عموما، إن التاريخ الفكري للنظرية ما بعد الكولونيالية يسمه جدل بين الماركسية من جهة، وما بعد البنيوية/ ما بعد الحداثة، من جهة أخرى. هذا الخلاف النظري شَكَل، أيضا، ملامح المضمون الأكاديمي للتحليل ما بعد الكولونيالي، مجليا ذاته في نقاش مستمر بين الادعاءات المتنافسة للنزعة الوطنية والنزعة العالمية، النزعة الجوهريانية الاستراتيجية والهجنة، التضامن والتشتت، سياسة البنية/ الوحدة الكلية وسياسة التشظي.

على أن النقاد المنقسمين مقنعون جميعا في ادعاءاتهم، ومُفحِّمون في تقديمهم لخصومهم التنظيريين. لكن لا توكيدات الماركسية، ولا توكيدات بعد النبوية، يسعها أن تفسر بشكل كامل معاني ونتائج المواجهة الكولونيالية. وبينما يُعدُّ النقد ما بعد النبوي للإبستمولوجيا الغربية، والتنظير للغيرية/ الاختلاف الثقافي، ضروريا بالنسبة للنظرية ما بعد الكولونيالية، تبدو الفلسفات المادية، مثل الماركسية، متوافرة على الأساس الأشد وصمة في مجال السياسة ما بعد الكولونيالية. من ثمة، يتعين على الناقد ما بعد الكولونيالي أن يشتغل في سبيل توليف أو حوار هادف بين نمطي الفكر المذكورين. بتعبير آخر، إن ما بعد الكولونيالية بسبب التزامها بهذا المشروع لإدماج النظري والسياسي تستحق اهتماما أكاديميا.

أخيرا، ثمة سؤال الجمهور المؤيد لما بعد الكولونيالية - الجمهور الثقافي الذي تكون هذه الأبحاث النظرية بالنسبة له ذات معنى أكبر. وقراءتي في هذا الحقل تشكك في كون النظرية ما بعد الكولونيالية، على ما يبدو في راهنها، منصبة بالدرجة الأولى على حاجيات الأكاديمية الغربية، إذ أنها تحاول إصلاح الإقصاءات الفكرية والإبستمولوجية التي اجتاحتها هذه الأكاديمية، كما تسعى إلى تمكين النقاد غير الغربيين المتواجدين في الغرب بعرض إرثهم الثقافي بوصفه معرفة. هذا، بطبيعة الحال، مشروع جدير بالاهتمام، وكوفئت جهوده إلى حد ما. ذلك أن أكاديمية العلوم الإنسانية الأنجلو-أميركية قد وسعت حدودها المعرفية تدريجيا لتشمل أصواتا محبوسة ومحجوبة عن العالم غير الغربي إلى حد الآن. لكن، من المؤكد أن ما أخفقت ما بعد الكولونيالية في الاعتراف به يتمثل في أن ما يُعدُّ «هامشيا»، بالقياس إلى الغرب، قد كان في الغالب مركزيا وتأسيسيا في غير الغرب. هكذا، في الوقت الذي قد يُعدُّ فيه تدريس غاندي في الأكاديمية الأنجلو-أميركية، بوصفه نظرية سياسية، أمرا ثوريا، فإنه كان ولا يزال دائما معتمدا في الهند. وعلى الرغم من نواياها الخيرة، فما بعد الكولونيالية، إذن، تستمر في التعامل مع المعرفة والثقافة غير الغربيتين بوصفهما «آخرا» بالقياس إلى «الذات» المعيارية للإبستمولوجيا والعقلانية الغربيتين. إنها نادرا ما تشارك في الاكتفاء النظري الذاتي لأنساق المعرفة الأفريقية، والهندية، والكورية،

والصينية، أو تضع في الصدارة تلك الحوارات الثقافية والتاريخية التي تدور حول العالم الغربي.

على أن هذا الكتاب لا تحذوه أية رغبة في الثأر من ما بعد الكولونيالي. كما أنه لا يسعى في نهاية المطاف إلى تهميش الغرب - أي إلى جعله مختلس سمع، ومرتبكا، لتبادلات ملغزة بين أفريقيا والهند على سبيل المثال. فبيان، إن كان ثمة بيان، هو: أن تُنوع ما بعد الكولونيالية أساليبها في الخطاب وتتعلم أن تتكلم بشكل أكثر ملاءمة مع العالم الذي تعبر عن آرائه. وأن تكتسب، هي أيضا، القدرة على تسهيل حلقة دراسية ديمقراطية بين الورثة المعادين للآثار الكولونيالية المؤذية.

في أعقاب الكولونالية

في سنة 1985 أطلقت غايتري سيففاك تحديا للعرق والعمى الطبقي للأكاديمية الغربية، متسائلة: «هل بوسع التابع أن يتكلم؟» (سيففاك 1985). لقد كانت تعني بـ«التابع» الذات المقهورة، وأعضاء «الطبقات التابعة» عند أنتونيو غرامشي (انظر غرامشي 1978)، أو بشكل أعم من هم في «المنزلة الدنيا»، ويستأنف سؤالها العمل الذي دشتته في مطلع ثمانينيات القرن العشرين جماعة من المثقفين يعرفون الآن بمجموعة دراسات التابع. كان الهدف المعلن لهذه المجموعة هو «تعزيز نقاش منهجي وملم بموضوعات التابع في حقل الدراسات الآسيوية الجنوبية» (غوها 1982، ص. vii). علاوة على ذلك، وصف أعضاء المجموعة مشروعهم بأنه عبارة عن محاولة تروم دراسة «خاصية الإخضاع العامة في المجتمع الآسيوي الجنوبي سواء تم التعبير عنها بمفردات الطبقة أو الطائفة أو العمر أو الجندر أو الوظيفة، أو بأي طريقة أخرى» (غوها 1982، ص. vii). وبوعي تام منهم بالتشعبات المعقدة الناتجة عن مركب الإخضاع، سطوروا الخطوط العريضة لاهتمامهم بالتابعة سواء تعلق الأمر بجوانبها المراثية في «التاريخ والسياسة والاقتصاد والسوسيولوجيا»، أو بـ«المواقف والأيديولوجيات وأنساق الاعتقاد المستترة- وبالجمل، الثقافة التي تمنح شكلا لذلك الشرط» (غوها 1982، ص. vii). بتعبير آخر، تحدد «دراسات التابع» نفسها بوصفها محاولة تروم تمكين «الناس»، في نهاية المطاف، من أن يقولوا كلمتهم في الصفحات المتحفظة للتأريخ النخبوي، وأن يعبروا، في إثر ذلك، عن آراء المقهورين الحقيقيين، أو يجعلوا أصواتهم الخرساء تتكلم.

لفت سؤال سيفاك الشهير عن المخاطر والمكافآت التي تلازم أي متابعة أكاديمية للتابعة الانتباه إلى العلاقة المعقدة بين المحقق العارف والذات (غير) العارفة لتواريخ التابع. إذ، كما تتساءل، كيف «يسعنا أن نلمس وعي الناس، حتى عندما نحقق في سياستهم؟ وبأي وعي يسع التابع التكلم؟» (سيفاك [1985] [1988]، ص، 285). عبر هذه الأسئلة تضعنا سيفاك بشكل محكم داخل الحقل المألوف والمزعج «للمثيل» و«التمثيلية». فكيف يمكن للمؤرخ/ المحقق أن يتفادى المخاطرة الحتمية بتقديم نفسه بوصفه ممثلاً موثقاً بهلضمير التابع؟ هل ينبغي للمثقف أن «يمتنع عن التمثيل؟» (سيفاك [1985] [1988]، ص، 285)، وأي مثقف أعدّ العدة لتمثيل أي طبقة تابعة؟ هل توجد «طبقة تابعة غير قابلة للتمثيل تستطيع أن تعرف وتكلم بنفسها؟» (سيفاك [1985] [1988]، ص، 285) وأخيراً، من هم - إن هم وجدوا - التابعون «الحقيقيون أو «الممثلون» في التاريخ، خصوصاً داخل الإطار المرجعي الذي وفره المشروع الإمبريالي؟

إن التصور المعقد للتابعة وثيق الصلة بأي مشروع أكاديمي منشغل بعلاقات الهيمنة والإخضاع المحددة تاريخياً. ومع ذلك، إن الدراسات ما بعد الكولونيالية هي التي استجابت بحماس أكبر لسؤال سيفاك: «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟». هذا السؤال غير القابل للإجابة تماماً، الجدي من وجهه والبارودي⁽³⁾ من وجه آخر، يذرع مشهد الوعي الذاتي للنصوص ما بعد الكولونيالية، والنظرية، والمؤتمرات والمحادثات. وبينما يستعمله بعض النقاد ما بعد الكولونياليين لتعيين حدود حقل بحثهم، يستعمله آخرون ابتغاء إجازة تحقيقاتهم. علاوة على كل ذلك، أسفر الحقل المتناقض وجدانياً لتكلم التابع عن نشأة حشد من التابعيات، ما بعد الكولونيالية والمناهضة للكولونيالية، المتنافسة والمتنازعة. كما يوجد اتفاق بسيط في دائرة الدراسات ما بعد الكولونيالية حول أسوأ ضحايا القمع الكولونيالي، أو حول أهم التمردات المناهضة للكولونيالية. إنها بعد البنيويين، من أهل المدن الآسوية الجنوبية، والأفريقية،

(3) الباروديا: المعارضة الساخرة. (المترجم)

والهندية الغربية، يصارعون الماركسيين في أوطانهم؛ ويناضل مثقفو الاتجاه السائد داخل المستعمرات «الاستيطانية» ضد مطالب مثقفي ومثلي الأهالي؛ ويعارض النقاد النسويون التملص الذكوري من التاريخ الوطني. هكذا، وبينما تحتتم سيففاك مقالتها المستفزة بالإصرار القطعي على أن «التابع لا يستطيع أن يتكلم» (سيففاك 1988 [1985]، ص، 308)، يأتي فريق دراسات ما بعد الكولونيالية ليمثل بلبله ملتبسة وغالبا بغیضة لأصوات التابع. كيف يسعنا، إذن، أن نشرع في إضفاء معنى على -أو في واقع الأمر انتزاعه من - هذا الحقل؟

برزت، خلال العقد الماضي، دراسات ما بعد الكولونيالية بوصفها نقطة التقاء وساحة معركة لطائفة متنوعة من المعارف والنظريات. وإذا كانت قد أتاحت قيام حوار معقد بين معارف شتى في دائرة العلوم الإنسانية، فإن إدماجها المضطرب للنظريات المعادية بشكل متبادل - مثل الماركسية وما بعد البنيوية - يربك أي اتساق للمقاربة. ونتيجة لذلك، يوجد إجماع طفيف في ما يتصل بمضمون الدراسات ما بعد الكولونيالية وبنطاقها ووجهاتها. إلا أن عدم الاتفاق الناتج عن كل من الاستعمال والمنهجية ينعكس في المماحكة الدلالية التي تلازم محاولات ضبط الاصطلاح ما بعد الكولونيالي. وبينما يستحضر بعض النقاد صيغة الاسم المركب «ما بعد-الكولونيالية» (Post-colonialism)، الذي يتصل مقطعه بواصلة، بوصفه علامة زمنية حاسمة لعملية إنهاء الكولونيالية، يتساءل آخرون بقوة عن الفصل الكرونولوجي الضمني بين الكولونيالية وعواقبها - على أساس أن الوضع ما بعد الكولونيالي ينشأ مع بداية الاحتلال الكولونيالي لا مع نهايته. ووفقا لذلك، تتم البرهنة على كون مصطلح «ما بعد الكولونيالية» الخالي من الواصلة أكثر حساسية لإزاء التاريخ الطويل للعواقب الكولونيالية.

على صعيد آخر، وإن كان مرتبطا بالموضوع، عبر بعض المنظرين عن استحسانهم للترنة الوجودية لعبارة «ما بعد الكولونيالي» (Postcolonial) أو «ما بعد الكولونية»

(postcoloniality) «مفضلين إياها على مفهوم ما بعد الكولونيلية (postcolonialism) ذي الخلفية الأكاديمية. فالخلاف المحيط بالمعجم ما بعد الكولونيالي يؤكد، في الأغلب، على الحاجة الملحة لتمييز وتوضيح العلاقة بين القواسم المشتركة المادية والتحليلية للدراسات ما بعد الكولونيلية. في أسمى لحظات مراجعتها لذاتها، تستجيب الدراسات ما بعد الكولونيلية لهذه الحاجة بافتراض نفسها أنها محاولة نظرية للتعاطي مع وضع تاريخي معين. وقد تنعت النظرية بـ«ما بعد الكولونيلية»، والشرط الذي تنكب عليه يجد أحسن تعبير عنه في مفهوم «الكولونية». كيفما كان الخلاف المحيط بالنظرية، يلزم الحكم على قيمتها من خلال قدرتها على الصياغة المفاهيمية للوضع المعقد الذي يصاحب آثار الاحتلال الكولونيالي.

في هذا الفصل سأفحص بعض أبعاد وممكنات العلاقة بين ما بعد الكولونية والنزعة الكولونيلية في ما يتعلق بعملية إنهاء الكولونيلية. ذلك أن بروز الدول الوطنية المناهضة للكولونيلية و«المستقلة» بعد الاستعمار كثيرا ما ترافقها رغبة في نسيان الماضي الكولونيالي. وتتخذ «إرادة النسيان» هاته عددا من الأشكال التاريخية، مدفوعة بتشكيكة من الدوافع الثقافية والسياسية. وقبل كل شيء، يدل فقدان الذاكرة ما بعد الكولونيالي على التوق إلى ابتكار الذات التاريخي أو الحاجة إلى القيام ببداية جديدة - لمحو ذكريات الإخضاع الكولونيالي المؤلمة. فالظاهر أن التواريخ، شأنها في ذلك شأن الأسر، لا يمكن أن تُختار بحرية عن طريق فعل إرادي بسيط، إذ غالبا ما تنخدع الدول - الوطنية ما بعد الكولونيلية الناشئة وتحقق في سعيها إلى التبرؤ من عبء إرثها الكولونيالي. ولا يكون القمع الخالص للذكريات الكولونيلية في حد ذاته معادلا البتة لتجاوز الحقائق المزعجة للمواجهة الكولونيلية أو التحرر منها.

ردا على ذلك، يمكن النظر إلى ما بعد الكولونيلية بوصفها مقاومة نظرية لفقدان ذاكرة الآثار الكولونيلية المصّلة. فهي مشروع معرفي مكرس للمهمة الأكاديمية

(4) قد تفيد لفظة postcoloniality ما بعد الاستعمار، علما بأنه يصعب إيجاد مصطلح عربي لها.

ولذلك اختفظنا بها كما هي. (المترجم).

المتمثلة في إعادة النظر في الماضي الكولونيالي، وتذكره، وبشكل حاسم مساءلته. إن عملية العودة إلى المشهد الكولونيالي تميّط اللثام عن علاقة عداء ورغبة متبادلين بين المستعمر والمستعمر. وإنه لفض هذه العلاقة المربكة والمرتبكة قد نشرع في تمييز ما قبل التاريخ المتجاذب وجدانيا للوضع ما بعد الكولونيالي. وإذا كان يتعين على ما بعد الكولونية أن تتذكر أصولها في القمع الكولونيالي، فيلزم بالمثل أن نحثها نظريا على تذكر إغراءات القوة الكولونiale التي لا تقاوم. يروي الأرشيف المنسي للمواجهة الكولونiale قصصا متعددة للمعارضة وللوجه الآخر المُحيط، أي التواطؤ.

إضافة إلى ذلك، يحتفظ الأرشيف الكولونيالي بتلك الصور من المعرفة والفعل المنتجين ردا على الضغوطات الخاصة للمواجهة الكولونiale. وليس الماضي الكولونيالي مجرد خزان لتجارب سياسية وممارسات «خام» يتعين التنظير لها من منظور الحاضر المنفصل والتنويري. إنه أيضا مسرح لنشاط مكثف خطابي ونظري، يميز بوفرة الفكر والكتابة عن الهويات الثقافية والسياسية للذوات المستعمرة. من ثمة، وفي استعادتها العلاجية للماضي الكولونيالي، تحتاج ما بعد الكولونiale لتحديد نفسها بوصفها حقلا دراسيا مستعدا لا لمنح معنى لذلك الماضي فحسب، بل للاكتساب منه أيضا.

الآثار الكولونiale المؤذية

تسم الآثار الكولونiale سلسلة من الأمزجة والتشكلات الثقافية المتجاذبة وجدانيا التي ترافق فترات التغيير والانتقال. إنها، في المقام الأول، لحظة الوصول المحتفى بها - مشحونة ببلاغة الاستقلال وبالنشوة الإبداعية لابتكار الذات. هذه هي الروح التي يصف بها سليم سيناوي، بطل رواية سلمان رشدي، أطفال منتصف الليل، بشكل أولي الإحساس الأسطوري تقريبا للتجسيد الذي يصاحب مصادفة ولادته ومصادفة أمة هندية جديدة في اللحظة الهامة جدالمتصف الليل في 15 غشت 1947: «طوال العقود التالية، لم يكن ثمة مجال للهروب. لقد تنبأ بي العرافون، واحتفلت الجرائد بمجيئي، وأقر رجال السياسة بأصالتي» (رشدي 1982، ص. 9). على نحو تنبؤي، وكما ينتهي

إلى الاعتراف بذلك سليم سيناى، الذي يمثل الشخص الهندي العادي في رواية رشدي، تتميز الآثار الكولونiale أيضا بقلق ومخاوف الإخفاق التي تصاحب الحاجة إلى إشباع العبء التاريخي للتوقع. يقول سيناى: «علي أن أعمل سريعا، أسرع من شهرزاد، إن كان لي أن أعني - أجل، أن أعني - شيئا ما. وأنا أعترف: إن أخشى ما أخشاه هو التفاهة» (رشدي 1982، ص. 9). إن إبداع سليم سيناى الاستحواذي ووفرتة الدلالية يتغديان، إلى حد كبير، من إدراكه بكون ورثة الآثار الكولونiale ملزمين بمعنى ما بإرساء نموذج عالم جديد تماما. ذلك أن سليم سيناى، الذي رأى النور في هند مستقلة، يؤطره، مع كل ذلك، التفاؤل المحيط الذي يكتنف وصف نيهرو الأسطوري لما بعد الكولونية: «لحظة تأتي، تأتي لكن نادرا في التاريخ، عندما نخرج من القديم إلى الجديد؛ عندما ينتهي عهد؛ وعندما تجد روح أمة مقموعة منذ مدة تعبيرا...» (رشدي 1982، ص. 116).

للاستشهاد بملاحظات جيمسن حول ما بعد الحداثة خارج السياق، قد نقول إن سايبورغ [تركيب بشري وآلي] ما بعد الكولوني المحتفل به مبتلى أيضا ب«شيء يشبه أمرا بأن ينمي أعضاء جديدة، ويوسع مداركنا وجسدنا صوب أبعاد لا تزال غير قابلة للتصور، وربما مستحيلة» (جيمسن 1991، ص. 39). لكن بمتابعة هذا الأمر، تضطر ما بعد الكولونية بشكل موجه إلى مفاوضة التناقضات الناشئة من تأخرها التاريخي غير القابل للمجدل، أو ما بعد- كولونيتها، أو انحدارها السياسي والكرونولوجي من الكولونiale، من جهة، ومن وضعها الثقافي الذي يلزمها بأن تكون تدشينية وابتكارية على نحو ذي معنى من جهة أخرى. هكذا، إن لحظة وصولها الراهنة - إلى الاستقلال - رهينة بقدرتها على النجاح في تصور وتنفيذ القطيعة الحاسمة مع الماضي الكولونiali.

يرى ألبير ميمي، المثقف التونسي الثوري والمناهض للكولونiale، أن الآثار الكولونiale انخدعت أساسا في أملها بأن هندسة عالم جديد ستبرز بشكل سحري من الخرائب المادية للكولونiale، مؤكدا بأن الذوات المنتصرة لهذه الآثار تستخف حتما

بسيطرة الماضي الكولونيالي العنيد سيكولوجيا على الراهن ما بعد الكولونيالي. يقول: «و يوم يتوقف القهر، يُفترض أن يظهر الإنسان الجديد أمام أعيننا على الفور. أما الآن، فلا أحب ما سأقول، لكنني ملزم، بما أن إنهاء الاستعمار قد أوضحه: ليست هذه هي الطريقة التي يحدث بها الأمر. فالمستعمَر يعيش مدة طويلة قبل أن نرى ذاك الإنسان الجديد حقاً» (ميمي 1968، ص. 88).

يعبر التشاؤم السياسي عند ميمي عن وضع ما بعد الكولونية بوصفها شرطاً تاريخياً يسمه الجهاز المرئي للحرية والإصرار المتكتم للحرية. ويقترح أن علة التردد ما بعد الكولونيالي بين الوصول والانطلاق، وبين الاستقلال والتبعية، تكمن في الآثار المتبقية وفي ذكريات الإخضاع. ويتقوى التعمير المنحرف للمستعمَر، في جزء منه، باستمرار تراتبيات كولونiale، معرفية وقيمية، تدعم ما يدعوه إدوارد سعيد — «الثانوية الفظيعة» (سعيد 1989، ص. 207) لبعض الشعوب والثقافات. كما أن المظهر التجميلي الخادع للاستقلال الوطني لا يكاد يحجب الضرر الاقتصادي، والثقافي، والسياسي المؤسسي الذي يصيبه به الاحتلال الكولونيالي. إن الاستعمار، كما يرى سعيد، «قدر بنتائج دائمة، وجائرة على نحو مغاير لكل ما هو متوقع فعلاً».

في ردهم على التباسات الاستقلال الوطني، يصر كتاب من أمثال ميمي وسعيد على أن الآثار الكولونiale لا تؤدي إلى نهاية الكولونiale. هذا الحكم، على الرغم من نبرته المُثَبِّطة، يعبر في الواقع عن الرغبة الحميدة في التخفيف من خيبات الأمل والإخفاقات الناشئة عن الأسطورة ما بعد الكولونiale التواقفة إلى الانفصال الجذري عن أوروبا. فالبادئة ما بعد، كما كتب ليوتار، تعرب جيداً عن الاعتقاد «بأنه من الممكن واللازم في آنٍ القطع مع التقليد وإرساء طرائق جديدة تماماً في العيش والتفكير» (ليوتار 1992، ص. 90). على نحو يكاد يكون ثابتاً، يصوغ هذا النوع من النزعة الطوباوية المنتصرة رؤيته للمستقبل من الصمت والحذف اللذين يسمان فقدان الذاكرة التاريخية. ويتشكل من اعتقاد خاطئ في لامادية الماضي وطابعه النافل. وفي نظر ليوتار، «تعد هذه القطيعة في الواقع طريقة لنسيان الماضي أو رده، بمعنى تكراره وليس تجاوزه» (ليوتار

1992، ص. 90). من ثمة، قد نخلص إلى أن الحلم ما بعد الكولونيالي بالانفصال يبقى، في نهاية المطاف، عرضة لمخلفات سارية لماضيه العالق وغير المأخوذ بعين الاعتبار. كما أن نقاشه تطول من غير داع بسبب رفضه للتذكر والاعتراف باتصال أو اصره بقلق الاستعمار الوخيم.

إذا أمكن وصف ما بعد الكولونية بأنها عبارة عن وضع تربكه عواقب فقدان الذاكرة التاريخية الإرادي، فإن القيمة النظرية لـ ما بعد الكولونيالية تكمن، في جانب منها، في قدرتها على الإعراب عن الذكرى المنسية لهذا الوضع. بعبارة أخرى، تقتضي الآثار الكولونيالية نظرية تحسينية وعلاجية تنهض بمهمة تذكر واستدعاء الماضي الكولونيالي. يمكن مقارنة عمل هذه النظرية بإجراء الاستذكار التحليلي النفسي الذي يصفه ليوتار، أو التحليل-الذي يبحث المرضى على أن «يَتَبَيَّنُوا مشكلاتهم الراهنة عن طريقا لربط الحربين التفاصيل التي تبدو في الظاهر تافهة وبين أوضاع الماضي - الأمر الذي يسمح لهم باكتشاف معان خفية في حياتهم وسلوكهم» (ليوتار 1992، ص. 92). بتبني هذا الإجراء، تنخرط النظرية ما بعد الكولونيالية على نحو لا مناص منه في مشروع معقد يروم «الاستعادة» التاريخية والسيكولوجية. فإذا كانت مهمتها العلمية تكمن في الاسترجاع الدقيق لتفاصيل التاريخ، فعليها بالمثل واجب سياسي يلزمها بأن تساعد الذوات ما بعد الكولونيالية على أن تعيش شرطها بفجواته وتصدعاته، وتتعلم المضي قدما في فهم الذات.

في رواية أطفال منتصف الليل، يسلط سلمان رشدي الضوء على هذه الضرورة في لحظة عجيبة موسومة بالخيانة والمصالحة، وذلك عندما يكشف سليم سينا، الراوي والبطل - النقيض، عن تمازج الأجناس وعن خطأ التنسيب المضحك الذي طال الإعلان عن ولادته. في وقت مبكر من الرواية، وبينما كانت أمينة سينا تصارع من أجل وضع مولودها في مستشفى الدكتور نارلينكار، كانت سيدة فقيرة تدعى فانيتا تعاني من عسر الولادة في «الجناح الخيري». والمولود الذي تستعد لوضعه إنما هو نتيجة علاقة جمعتها برجل إنجليزي، وليم ميثولد، الذي يتبعج بتحدره المباشر من

موظف إمبrialي للغاية من شركة الهند الشرقية. عندما يولد هذان الطفلان في النهاية، تقوم مولدة، مخبولة إلى حد ما، تدعى ماري بيريرا، باستبدال مولود أمينة بمولود فانيتا. هكذا، فسلیم سيناى، الذى یرحب به نیهرو نفسه بوصفه طفل الهند المستقلة، إنما هو فى الواقع ابن مستعمر غادر على مضض. غیر أن هذه الحادثة، كما یصر سلیم البالغ، ترمز إلى وضع كل من ورثوا الآثار الكولونىالیة: «والواقع أنه فى كل أرجاء الهند الجديدة، ذلك الحلم الذى اشتركنا فیه جمیعاً، كان ثمة أطفال یولدون، وهم لیسوا من نسل آبائهم إلا جزئياً» (رشدى 1982، ص. 118). فى سرده الذاتى الاستطردای، یرفض سلیم سيناى فى وقت واحد ملامة المتهم فى نسبه والرغبة فى كبج معرفة أصله المعیب. یقال لنا إن آل سيناى یقبلون فى آخر الأمر حقيقة سلاله میثوولد، أى حقيقة النقائص الهجینه التى تسم ما بعد كولونیاالیتهم. وكما یشرح سلیم: «عندما اكتشفنا فى آخر الأمر جريمة ماری بیریرا، وجدنا جمیعاً أن ذلك لم یحدث أى فارق! فما زلت أناابنهما: وظلا هما أبوی. لقد تعلمنا، بنوع من القصور الجمعی للخیال، أننا لا نستطیع ببساطة أن نفكر فى الانسلاخ عن ماضینا...» (رشدى 1982، ص. 118). قد نعدل هذه الحکمة السردیه بشكل طفیف لنقول إن المخرج الوحید قد یكون، ربما، هو التفكير، بشكل دقیق جداً، فى ماضینا.

مکبة

t.me/soramnqraa

للممة ما بعد الكولونىالیة

فى تعلیقاته على کتاب بشرة سوداء، أفنعة بیضاء لفرانز فانون، یصرح الناقد ما بعد الكولونىالی، هومى بابا، بأن الذاكرة ضرورية وأحياناً جسر ینطوی على مخاطرة بین الكولونىالیة ومسألة الهوية الثقافیة. یكتب قائلاً إن التذکر «لیس البتة فعلاً هادئاً لاستبطان أو لاسترجاع أحداث ماضیه. إنه لملمة مؤلمة، أى جمع أوصال الماضی الممزق لفهم صدمة الحاضر» (بابا 1994، ص. 63). إن حدیث بابا عن القوة العلاجیه للتذکر مبني على مبدأ أن الذکریطبعة سفلى خفیة ومكونة للوجود الواعی. فبینما تكون بعض الذکریات فى متناول الوعی، تستطیع ذکریات أخرى محصورة ومحظورة- أحياناً بمبرر وجیه- أن تجوب اللاوعی بطرق خطرة، متسببة فى أعراض

يتعذر ظاهراً تفسيرها في الحياة اليومية. هذه الأعراض، كما رأينا، يمكن التخفيف من وطأتها بشكل أحسن عندما يحجر المحلل - أو المنظر في حالة بابا - الذكريات المؤذية من إسارها. وإجراء النظرية - التحليل، الموصى به هنا، يوجه القلب اللاكاني الساخر للكوجيتو الديكارتى، إذ يعيد صياغة الحقيقة العقلانية لـ «أفكر إذن أنا موجود» في صورة القضية الآتية: «أفكر حيث لا أوجد، إذن أنا موجود حيث لا أفكر» (لاكان 1977، ص. 166).

خلال عملية صياغة الاستمرارية الترميمية بين الهوية الثقافية والماضي التاريخي، يكون المنظر / المحلل مطالباً أيضاً بالاعتراف بالاختلاف النوعي بين ضريين من فقدان الذاكرة. فالذهن، كما يؤكد كل من فرويد ولاكان، ينهمك إما في «الكبح» - *Verdrängung* - العصاي للذكرى المعروف جيداً؛ وإما، على نحو أشد تدميراً، في «نبذه» الذهاني - *Verwerfung* (انظر بوبي 1991، صص. 9-107). إذا كان نشاط الكبح *Verdrängung* يشكل رقابة، ومن ثمة يحجب مخزوننا واسعاً من الذكريات المؤلمة، فإن خدائع النبذ *Verwerfung* تميل لتحويل الماضي المزعج إلى هذيان عدائي. وتدخل الذكريات والصور النبوذة بعنف في ما يصفه لاكان بالتعارض المتبادل و«الرمزي مع الذات» (لاكان 1977، ص. 217). من ثمة تصبح هذه الذكريات الوهمية في وقت واحد غريبة، معادية للذات المعذبة وعصية على الفهم.

تجمع الآثار الكولونيلية، إلى حد بعيد، بين تعميمات الكبح والنبذ معا. فنفورها من تذكر ما يصفه بابا بالذكرى المؤلمة والمذلة «لتاريخ العرق والعنصرية» (بابا 1994، ص. 63)، يصاحبه رفضها المرعب وطردها الطوباوي لهذا الماضي. ورداً على ذلك، يُطلب من اللملمة النظرية للشرط الكولونيالي أن تقوم بوظيفتين متقابلتين. ترمي الأولى، التي يضعها بابا في الصدارة بوصفها نبشاً بسيطاً في الذكريات البغيضة، إلى الكشف عن العنف الاستعماري الساحق والدائم. بينما تتوخى الثانية، في نهاية المطاف، أن تكون تصالحية في سعيها إلى جعل الماضي العدائي والصراعي أكثر ألفة ومن ثمة أسهل منالاً. يقتضي تحقيق هذا المشروع الأخير أن تتم استعادة وإعادة

امتلاك الصور التي طردها النبذ لما بعد كولونيالي. إنها بالطبع طريقة أخرى للقول بأن على ما بعد الكولونية أن تبدو وكأنها تسلم بمشاركتها أو تواطؤها في رعب- وأخطاء- ماضيها. بكلمات سارة سوليري: «أن يحكي المرء تاريخ الآخر هو أن يواجه بحدوده الخاصة - ومن ثمة تتعلم الثقافة أن للرعب مسكنا محليا واسما» (سوليري 1992، ص. 2).

قد نخلص، إذن، إلى أن المحتوى المنسي لما بعد الكولونية يكشف في الواقع قصة علاقة متجاذبة وجدانيا وتكافلية بين المستعمر والمستعمر. وعلى ذلك، فالحث الإصلاحية للنظرية/ التحليل ما بعد الكولونيالي أكثر نجاحا عندما يكون قادرا على إلقاء الضوء على ضروب الاتصال والتآلف التي تؤكد على العنف الصارخ والعنف المضاد للوضع الكولونيالي. يرى ألبير ميمي أن المخلفات الباقية للاستعمار لن تتحلل إلا إذا كنا، وحين نكون، مستعدين للاعتراف بالسلوك المتبادل للشريكين الكولونيين الاثنين. يكتب قائلا: «إن الوضع الكولونيالي قد كبل المستعمر والمستعمر في تبعية لا سبيل إلى تغييرها، وقلب شخصيتيها الخصوصيتين وأملى تصرفاتهما» (ميمي 1968، ص. 45). إن إثبات ميمي لهذه التبادلية المنحرفة بين القاهر والمقهور يُعدُّ حقا محاولة لفهم التنقل المُضِلُّ للرجبة حول المشهد الصادم للقهر. فرغبة المستعمر في المستعمرة واضح بما يكفي، لكن كم هو صعب بكثير تفسير الرغبة الشديدة المعاكسة للمستعمر. وكما يتساءل ميمي، «كيف بإمكان المستعمر أن ينكر ذاته بصورة قاسية... كيف يمكن له أن يكره المستعمرين ومع ذلك يعجب بهم بولع أشد؟» (1968، ص. 45).

تطرح حالة الكره والرغبة هاته التي يصفها ميمي مشكلة بالنسبة للنظرية ما بعد الكولونالية «المقاومة»، تلك التي تبحث في الماضي الكولونيالي عما تصفه بينيتا باري بأنه «عداء حقود بين ابن البلد والغازي» (باري 1987، ص. 32). إن الهدف من هذا المشروع الكفاحي هو، بتعبير باري، تشجيع «بناء ذات واعية سياسيا، وثورية موحدة، تقف في تعارض تام مع الطرف القاهر» (ص. 30). والواقع أن الأرشيف الكولونيالي

يخفف من حدة هذه الثنائيات البسيطة عبر كشفه لمنطق التعقيد وتبادلية الرغبة. كما يبين أن مآزق المستعمر تشكله، على الأقل جزئيا، وتربكه القوة المكروهة للعودة إلى النظرة المتلصصة على أوروبا. كيف ينبغي لنا باعتبارنا منظرين أن نرد على هذه النظرة؟ وكيف تنخرط في النسق النظري للنزال والعداء؟ قد نؤمى إلى بعض الأجوبة بالقول إن خطوط المعركة بين ابن البلد والغازي مضاعفة داخلهما. ثم إن الأزمة التي أحدثها هذا الانقسام الذاتي - كما اعتاد ميمي أن يقول - هي على الأقل هامة سيكولوجيا بقدر أهمية الأزمة التي ترافق النزاعات الأكثر مرثية للمستعمر والمستعمر.

ثمة وصف فظ لهذا الانفصام ما بعد الكولونيالي في رواية فيكرام سيث الملحمية، (فتى مناسب 1993). يحاول هاريش، البطل صانع الأحذية، الذي يستحيل أن يكون كبر في الوطن، أوديسي *desi*، أن يؤثر بلياقته على شقيق البطلة البغيض والمحب للإنجليز، آرون ميها، الذي أبدى رأيه للتو حول المهاج الفريدة التي يزرعها محل لُعب هاملي. يزعم ميها أنه يعرف موقع محل هاملي، «في شارع ريتجننت، ليس بعيدا عن محل جيجر». ومع ذلك، حين يسأل هاريش - صاحب الحذاء الملون بالبني والأبيض - بلطف متى زار آل ميها آخر مرة العاصمة الملكية، نكتشف أنهم لم يزوروا لندن البتة. ثمة وقفة رهيبة، وطويلة بما يكفي لتجعلنا نحن القراء نتعاطف بقوة مع صانع الأحذية، قبل أن يغمغم آرون، «لكننا بالتأكيد سنذهب خلال بضعة أشهر». يستغل تهكم سيث القاسي على آل آرون ميها وصمة عدم الأصالة التي تسكن حنين «الشرق» إلى غازيه الآخر. ومع ذلك، توجد شفقة حتى في حب آل ميها المفرط للإنجليز. قد يقول هومي بابا إنهم يُستدجون أيديولوجيا عبر الحصر المحدود للمعرفة والقيمة في خارطة سيادة أوروبا. فأوروبا التي يعرفونها ويُعزّونها إنها هي دائما في مكان آخر. ذلك أن حقيقتها مؤجلة بصورة لا نهائية، وممتنعة عنهم. الأسوأ من ذلك أنسعيهم المنشود للكمال الأوروبي، ورغبتهم في امتلاك عالم المستعمر، يتطلبان في الآن نفسه تنكرا للعالم الذي تم استعمارهم. وليس بوسع ميها أن يساند صاحبه الأسمر المبتدئ إلا من خلال التحدث بلغة غزاته. فيوم شاق في المكتب يتبع الاجترار التالي:

«عرف الإنجليز كيف يديرون الأشياء... فقد اشتغلوا بكد ولعبوا دونها كلل. وآمنوا بالقيادة، وكذلك فعل هو... خطأ هذه البلاد هو انعدام المبادرة. وكل ما رغب فيه الهنود هو عمل مضمون. موظفون في مكاتب تافهة بشكل حقير، هذه هي قسمتهم تماما» (سيث 1993، ص. 422). هكذا يفقد آرون ميها احترام مؤلفه وقرائه.

قد يوحى شرح أكثر تعاطفا مع آل ميها بأن تعلقهم ما بعد الكولونيالي بأوروبا يصاحبه أيضا خسران «الوطن»، على نحو تدريجي، ومُتَبَطِّط في نهاية المطاف. في قصيدته المبكرة المسماة «ديوالي»، يمهّد سيث أدبيا لآل ميها عبر بورتريه ذاتي أكثر تعاطفا إلى حد كبير (سيث 1994). تتأمل هذه القصيدة أيضا الآثار المؤذية لتربية كولونيالية- لكن بحس أكبر بإغراءات أوروبا الأدبية والثقافية العنيدة. فتمجيدها المتجاذب وجدانيا لـ «الصفة الإنجليزية» يحدث ما وصفه أشيس ناندي بـ «العداء الحميمي» للشرط الكولونيالي (ناندي، 1983). ذلك أن قصيدة سيث تُنشد من نقطة تقاطع ثقافية حيث الامتيازات والأهواء اللصيقة بسحر الأدب «الإنجليزي» يجرها ويلغيها باستمرار الإحساس الضمني بالانتهاك الثقافي. فباستقصائها لأصول عائلة بنجابية انتقلت من طور الاكتفاء الذاتي القروي إلى طور المدنية المستعمرة، تؤرخ «ديوالي» للمجهود المطلوب من ستة أجيال من الفلاحين البنجابيين للحصول في النهاية على «إقرار الغازي السلطوي»، من خلال بعث «ابن إلى المدرسة» (سيث 1981 [1994]، ص. 64). فجأة، تعاد كتابة تاريخ العائلة بوصفه تقدما جيليا متعثرا داخل الكولونية تتمثل الأزمة في مفارقة مفادها إنها هو مرغوب فيه للغاية عبر الصفة الإنجليزية - «عمل... سلطة» - هو أيضا، وفي الوقت نفسه، غير مرغوب فيه تماما، ومرة أخرى، بسبب وصمة «النفج، الحياة الجيدة» (1981 [1994]، ص. 65). بطريقة مماثلة، وربما بصورة أكثر ألما، ينتمي تأثيل اللغة الذي يعشقه الشاعر بشدة إلى مكان آخر وعلى مسافة، إلى «لسان» آخر - أحيانا عدائي وفاحش. يتأمل سيث الشاب استحالة الحب، على نحو تلقائي، جنبا إلى جنب «الاسمين الشهيرين» الشعارين الانجليزين «جونسن، ووردزورث»، في وجه نبوءة ماکولي: «عينة واحدة/ من حكمة الغرب بُنِيَتْ/ كل كتب الشرق» (1981 [1994]، ص. 65) هنا يكمن الصدع

الذي يصفه سيث بـ«الانفصال» و«الخوف» (1981 [1994]، ص. (65 المتصلين بالاكْتساب الواعي بذاته للإنجليزية. فأن يتكلم المرء بطريقة مرغوب فيها إنما هو أيضاً، من الآن فصاعداً، تعلم كيفية التكلم ضد نفسه. إنه يعني التسليم، كما يفعل سيث عند نهاية قصيدته، بأن «لسانه» مشوّه (1981 [1994]، ص.68) .

من أجل فهم نظري لتصوير سيث الأدبي لتواطؤ المستعمر في الوضع الكولونيالي، نحتاج إلى أن نضع في الحسبان الفهم الأكثر تعقيداً لإواليات السلطة. إذا كان منطق السلطة، كما يؤكد نقاد مثل بنيتا باري، إكراهياً بطبيعته، فإن استراتيجيتها كثيراً ما تكون مغرية. قد نقول إن السلطة تعبر الهوة المتعذر تقديرها بين الإكراه والإغراء عبر تشكيلة من التمثيلات الذاتية المربكة. فإذا كانت تكشف عن نفسها في عرض واستخدام القوة، فإنها تستطيع بالمثل أن تظهر بوصفها ناشرة نزبية للتنوير الثقافي والإصلاح. عبر هذا التمثيل المزدوج، تعرض السلطة نفسها بوصفها حداً سياسياً وإمكانية ثقافية في الآن نفسه. وإذا كانت السلطة هي في الآن نفسه الاختلاف النوعي أو الهوة الفاصلة بين أولئك الذين يمتلكونها وأولئك الذين يخضعون لها، فإنها تشير أيضاً إلى فضاء خيالي يمكن أن يتم شغله، وطراز ثقافي قد يُحاكى ويُكرَّر. وعليه، فالانفراد السياسي الظاهر بالسلطة، كما يرى فوكو، تواكبه شموليتها الشبكية:

تعمل السلطة وتُمارَسُ في شبكة، وعلى هذه الشبكة، لا ينتقل الأفراد دفحسب بل هم دائماً في وضع الخضوع لهذه السلطة ومزاولتها أيضاً؛ إنهم ليسوا أبداً الهدف الخامل أو المتقبل للسلطة، وإنما هم مَوْصَلَاتُها على الدوام. وبتعبير آخر، إن السلطة تمر عبر الأفراد، فهي لا تنطبق عليهم (فوكو 1980a، ص. 98).

في الظاهر، يفيدنا تحليل فوكو، على ما يبدو، بالفكرة الأساسية للغاية التي مفادها أن السلطة قادرة على الانتشار بشكل أفضل عبر تعاون الخاضعين لها. لكن المعنى الأكثر خفاءً الذي يريده فوكو بهذا «التعاون» الظاهر هو أنه في الواقع أحد أعراض الحضور الكلي والخائق للسلطة. إنه الجواب الحتمي على الوضع الذي تشرع فيه السلطة في التسلل إلى داخل وخارج عالم ضحاياها. هكذا، إذا كانت السلطة قائمة بوصفها

ضرباً من «الإخضاع»، فهي أيضاً عبارة عن إجراء «مذوت» يتم عبر، وداخل، أفراد معينين. إن السلطة، في نظر فوكو، لا «خارج» لها - إنها واردة دوماً، وسلفاً، في كل مكان.

في كتابه (العدو الحميمي 1983)، يتبنى أشيس ناندي تحليل فوكو للسلطة من أجل تفسير نتائج المواجهة الكولونيالية المؤذية للغاية. لكن، بالنسبة إلى ناندي، ليست الكولونيالية الحديثة مجرد شاهد تاريخي يساق لإثبات تحليل فوكو البارديغمي. إنها، بالأحرى، عبارة عن منعطف تاريخي حاسم تقوم السلطة خلاله بتغيير أسلوبها وتشرع في تطوير استراتيجيات الانتشار التي يُنظر لها فوكو بصورة مُقنعة.

يعتمد كتاب ناندي على تمييز مثير للاهتمام، وإن كان محل خلاف إلى حد ما، بين نموذجين أو نوعين من الكولونيالية ينتميان إلى زمنين مختلفين. كان الأول، كما يقول، بسيطاً نسبياً في تركيزه على الغزو المادي للأقطار، في حين كان الآخر أكثر مكرراً في التزامه بغزو العقول والذوات والثقافات واحتلالها. وإذا كان النمط الإجرامي الأول للكولونيالية أكثر عنفاً، فقد كان أيضاً، كما يؤكد ناندي، واضحاً في طلب مصلحته الذاتية وفي جشعه وضراوته. بعكس ذلك، وإلى حد ما أكثر التباساً، مهد للثاني العقلانيون والحداثيون والليبراليون الذين ادعوا أن الامبريالية كانت حقاً رسالة الحضارة المُبشِّرةً بخلاص العالم غير المتحضر.

على الرغم من الفصل الذي يجريه ناندي بين الإمبريالية العسكرية والحضارية، فقد اعتمدت الكولونيالية الحديثة، بالتأكيد، على الاستعمالات المؤسسية للقوة والإكراه. يضاف إلى ذلك أنها اشترعت نوعاً آخر من العنف عبر إقامة «تراتبية ثابتة بين الأشخاص والمعارف - المستعمر والمستعمر، الغربي والشرقي، المتحضر والبدائي، العلمي والخرافي، المتطوّر والنامي» (براكاش 1995، ص. 3). إن الأثر الناجم عن إعادة الإدماج التخطيطي للعلاقة الكولونيالية معروف جيداً الآن. من الآن فصاعداً، صار يفترض أن المستعمر هو الصورة المعكوسة أو السلبية للمستعمر. ولكي تبرز أوروبا بوصفها مركزاً للكمال الحضاري، وجب إفراغ العالم المستعمر من المعنى. من

ثمة، وكما يكتب ناندي:

لئن كانت هذه الكولونياتية تستعمر الأذهان إضافة إلى الأجساد وتحرر القوى داخل المجتمعات المستعمرة لتغير أولوياتها الثقافية إلى الأبد. في هذه العملية، فإنها تساعد على تعميم مفهوم الغرب الحديث ليتحول من كينونة جغرافية وزمنية إلى مقولة سيكولوجية. ويوجد الغرب الآن في كل مكان، داخل الغرب وخارجه، في البنيات كما في الأذهان (ناندي 1983، ص. Xi).

بتعبير بسيط، تشير الكولونياتية، إذن، إلى العملية التاريخية التي بموجبها يسعى «الغرب»، بصورة منهجية، إلى إلغاء أو نفي الاختلاف الثقافي وقيمة ما هو «غير غربي».

تُذكر قراءة ناندي التحليلية النفسية للمواجهة الكولونياتية ببارديغم هيغل لعلاقة العبد-السيد، لكنه لا ينفرد بهذا الدين النظري الضمني تجاه هيغل. في الواقع، كلما تساءلت نظرية ما بعد الكولونياتية عما تصفه أيرين جانديزير بـ «طبيعة ردود فعل المستعمر، الموجهة من قبل الغير، وحاجته إلى الصراع بغية التحرر من التحديد البراني لـ"الذات"» (جانديزير 1973، ص. 23)، استحضرت مقولات تُذكر ببارديغمات هيغل.

تندرج ملاحظات هيغل الوجيزة والنافذة حول «السيادة والعبودية» في إطار نظرية مفادها أن الكائنات البشرية لا تكتسب هوية أو وعيا ذاتيا إلا عبر اعتراف الآخرين (انظر هيغل 1910، مجلد 1، صص. 88-175). فأمam كل ذات ذات أخرى تضمن فيها وعبرها هويتها. في البداية، هناك خصومة وعداوة بين هاتين الذاتين المتواجهتين؛ كل واحدة تهدف إلى إلغاء أو موت وتدمير الأخرى. من هنا، وبشكل مؤقت، تنشأ وضعية حيث يُعترف بكل بساطة بإحدهما بينما تُعترف الأخرى. على أن غاية التاريخ الخالصة - بمعنى الكشف الكامل والنهائي للحقيقة التاريخية - تتطلب أن يكون مبدأ الاعتراف متبادلا وكونيا. ويوجز تشارلز تايلر آراء هيغل بالقول الآتي: «إن ما أنا إياه، هو اعتراف بالإنسان بما هو كذلك ومن ثمة هو شيء ينبغي مبدئيا أن يتسع للجميع»

(تايلر 1975، ص. 153). لكن الأمور، كما يشاء لها الواقع القاسي، لا تجري على هذا النحو تماما. فتاريخ العبودية البشري بامتياز، أو تابعة الواحد التاريخية للآخر، ينقض التوقع الهيجلي للتبادلية.

يقر هيجل في شرحه الفلسفي لـ «علاقة العبد والسيد» بأن السيد والعبد ينخرطان، بداية، في صراع اضطراري بينهما حتى الموت. يستمر ذلك إلى أن يوافق العبد الضعيف الإرادة، والمفضل الحياة على الحرية، على خضوعه للسيد المنتصر. وعندما يتواجه هذان الخصمان في النهاية بعد المعركة، يكون السيد هو وحده المُعترف به. أما العبد، فيصبح «شيئا» تابعا يتشكل وجوده بواسطة الآخر المنتصر وبحسب مشيئته. أو، كما كتب سارتر عن العبد في إعادة سبكه المذهلة لنص هيجل الموجز: «إنني مملوك للآخر؛ ونظرة الآخر تصوغ جسدي في عريه، وتولده، وتنحته، وتنتجه كما هو، وتراه كما لن أراه أبدا. إن الآخر يحتفظ بسر - سر من أكون» (سارتر 1969؛ نقلا عن جانداير 1973، ص. 31).

إن النقاهة ما بعد الكولونيالية للوضع الكولونيالي، التي ناقشناها، هي، في المقام الأول، محاولة لإمالة اللثام عن المستعمر والمستعمر من حيث كونها تجسيدا تاريخيا للبعد والسيد عند هيجل. على أن مهمة الاستعادة ما بعد الكولونيالية النظرية لا يمكن أن تتوقف عند هذا الحد. ذلك لأنه إذا كان التاريخ تسجيلا للفشل، فإنه يشهد أيضا على رفض العبد للموافقة على أولوية السيد الوجودية. وكما يقول لنا ناندي، إنه من الأهمية بمكان، بالنسبة إلى النظرية ما بعد الكولونيالية، أن تضع في حسابها بجدة فكرة المقاومة السيكلوجية لمهمة الكولونيالية التحضرية. لهذه الغاية، يتعين عليها تاريخيا النبش عن دفاعات الذهن التي ساعدت على تحويل الغرب «إلى قوة موجّهة طيبة بما يكفي» (ناندي 1983، ص. xiii). في هذا الصدد يجدر بنا أن نتذكر أن صورة العبد في الكينونة والعدم لسارتر تضع أيضا التصريح الثوري الآتي: «إنني أطالب بهذه الكينونة التي هي أنا؛ أعني أنني أود أن أستعيدها، أو بتعبير أدق، أنا مشروع استعادة لكيونوتي» (نقلا عن جانداير 1973، ص. 31).

لا تنتهي الكولونيالية بانتهاء الاستعمار. لكن المقاومة السيكلوجية تبدأ مع بداية الكولونيالية. هكذا، يكتسي مفهوم «الآثار الكولونيالية» نفسه طابع الازدواجية، متضمنا المشهد التاريخي للمواجهة الكولونيالية وانهلاله في آن، كما يقول ديفيد لويد، «وسط حلقات وتشظيات تاريخ لا يزال جاريا» (لويد 1993b، ص. 11). وقد درسنا سابقا استلزامات المحاذاة النظرية بين الأعراض الوخيمة، أعراض «الماضي الكولونيالي»، وبين «الحاضر ما بعد الكولونيالي». ومن الضروري أيضا، كما كتب جيان براكاش، «الاعتراف التام بتاريخ آخر لقوة ومعرفة حين في عبء الماضي الكولونيالي الثقيل» (براكاش 1995، ص. 5). ويقضي واجب الاعتراف التام هذا أن يتم التعامل مع أفعال المقاومة المناهضة للكولونيالية لا بوصفها مسألة قابلة للتفسير فحسب، بل بوصفها أيضا، كما يروم براكاش، «أحداثا نظرية» شاملة تماما، ومفهومية تماما في حد ذاتها. هكذا، وكما يؤكد براكاش، قد نبدأ في التحقق من التطورات الأولى لنظرية ما بعد كولونيالية ذاتها من خلال شخصيتين تاريخيتين مثل غاندي وفرانز فانون، الجزائري الثوري المناهض للكولونيالية. وبالقيام بذلك، قد يرشدنا تحذير بنيتا باري من «الميل إلى التكرار للعمل المنجز داخل تقاليد جذرية مغايرة للتقليعات المعلنة الأحدث عهدا، من حيث كونه بالضرورة عملا أقل تقويضا للنظام السائد» (باري 1987، ص. 27).

يستلزم جمع براكاش الرائع بين غاندي وفانون انتباهها أكبر، إذ نجد في هاتين الشخصيتين طورين مختلفين جذريا، لكنهما متحاذيان جدا، لاستعادة الذات ما بعد الكولونيالية. فالاختلافات بين غاندي وفانون صارخة وجليّة. وإذا كان غاندي يتكلم بمعجم ديني-سياسي مفارق لزمه، فإن أسلوب فانون المميز مستلهم من النزعة الإنسانية الوجودية عند سارتر. وإذا كانت مواجهة غاندي مع الإمبريالية البريطانية قد تمخضت عن لاهوت اللاعنف، فإن تجربة فانون مع الكولونيالية الفرنسية أنتجت قاموس الالتزام بقيمة العنف الجمعي الخلاصية. وإذا كان غاندي قد

خاض غمار السياسة الهندية الوطنية كهلاً، فقد رحل فانون الأكثر اندفاعاً، بعد مسار المقاومة المناهضة للكلونيلية، في سن السادسة والثلاثين.

مع ذلك، ثمة أوجه تشابه مهمة بين هذين المفكرين الثوريين. كلاهما أكمل تعليمه في بلد المستعمر - ليصبح غاندي محامياً عنيداً وفانون طبيباً للأمراض العقلية يائساً - كلاهما أرسى الدعامات النظرية لمناهضته للكلونيلية في بلد ثالث، غاندي في جنوب أفريقيا وفانون، على الرغم من جذوره المارتينيكية، في الجزائر. المرجح أن يكون هذا هو السبب الذي جعل مقاومة كليهما للكلونيلية تخلص من أية نزعة وطنية مقابلة. فقد ظل كلاهما محترساً من النخبة الوطنية وسعياً في النهاية، على الرغم من إخفاقهما في ذلك أيضاً، إلى حل الأحزاب الوطنية لصالح نظام حكم معلن في اللامركزية وأقرب إلى حاجات وطموحات الجماهير العريضة وغير المعترف بها من الفلاحين الهنود والجزائريين. إضافة إلى هذه التقاربات النظرية، يتفق غاندي وفانون في اقتراحهما أسلوباً جذرياً للمقاومة الشاملة التي تتصدى للهجوم الثقافي والسياسي الشمولي للمهمة الكولونيلية التحضرية. لهذه الغاية، طور كلا الرجلين بعناية مفهوم المقاومة السيكلوجية للكلونيلية كما نلفيه عند ناندي. يكتب فانون عند نهاية بيانه الثوري في معذبو الأرض: «إن التحرر الشامل هو ذلك الذي يهم جميع قطاعات الشخصية» (فانون 1990، ص. 250).

يقضي المبدأ المؤسس لمشروع «التحرر الشامل» عند فانون بأن ترفض شخصية المستعمر المستعبدة امتياز الاعتراف بـ «السيد» الكولونيالي. يقول فانون: «تريد الكولونيلية أن يأتي كل شيء منها. والحال أن السمة النفسية البارزة للمستعمر تتمثل في الاشمئزاز من كل دعوة تصدر عن الغازي» (فانون 1965، ص. 63). تبدو الصورة التي يرسمها فانون عن الذات المستعمرة، التي وطدت العزم على الرفض المذهب لتفوق أوروبا، كأنها عنوان مشخص لكتاب هند سواراج لغاندي - وهو نقد سجالي للحضارة الغربية كتب سنة 1909. وفيما يبدو فانون متفائلاً وواثقاً من قدرة المستعمر على المقاومة الباسلة للزوجة أوروبا الثقافية، يتأسى نص غاندي اللاذع

عليالموها *moha*) الهندية، أو الرغبة في الوميض السطحي للحضارة «الحديثة». يقول: «أحضرنا الإنجليز، وأبقيناهم. فلماذا تنسون بأن تبني حضارتهم يجعل حضورهم في الهند ممكنا بالكل؟ إن كرهكم لهم يجب أن يتحول إلى حضارتهم» (غاندي 1938، ص. 66).

في إنكارهما المطلق للكلونيالية الثقافية، يحاول كلا المفكرين، ولو عبر استراتيجيتين مختلفتين، تحويل الانشقاق المناهض للكلونيالية إلى صراع من أجل استقلالية خلاقة عن أوروبا. هذا التشديد الخاص جدا على الخلق بدلا من الأصالة هو الذي يمنع كلاهما في النهاية من مناصرة عودة نوستالجية وغير نقدية إلى الماضي «ما قبل الكولونيالي». يصدق كتاب معذبو الأرض لفانون بجواب «لا» الواضح على سؤال «العودة إلى الطبيعة» (فانون 1990، ص. 253). وبالمثل، إن مساءلة غاندي للغرب صحوبة بسلسلة من المراجعات غير التقليدية - بل الهرطقية - للتقاليد الدينية والاجتماعية. كما أن بلاغة الاستشراف المستقبلي تستحوذ على كلا المفكرين. يتقدم السرد الثوري عند فانون بإصرار لا يقاوم نحو الاعتراف بكون «الفكرة الحقيقية تكمن في إدخال الابتكار إلى حيز الوجود» (فانون 1967، ص. 229). قد نتذكر كذلك أن غاندي يتعامل مع تدخلاته المناهضة للكلونيالية بوصفها «تجارب» علمية، مهياة لاكتشاف أسلوب سياسي غير مسبوق حتى الآن. وفيما يعترف كلا الرجلين بشكل تام بتواطؤ أو عدوى الذات المستعمرة، يتعاملان مع مشروع التحرر الوطني باعتباره ذريعة مبتكرة يراد بها التميز الذاتي الثقافي عن أوروبا، ومن ثمة، بوصفه محاولة ترمي إلى تحطيم، وتجاوز - بل تحسين - ادعاءات الحضارة الغربية. يكتب فانون في مخاطبته للعالم المستعمّر قائلا: «دعونا نحاول إبداع الإنسان الكلي الذي عجزت أوروبا عن تحقيق الانتصار له» (فانون 1990، ص. 252). هذه الدعوة إلى الغيرية أو «الاختلاف الحضاري» الموسومة بالتحدي تحمل في ذاتها رفضا مصاحبا للاعتراف بالنقص أو الفقدان الذي هو، كما رأينا، المأزق التاريخي لأولئك الذين صيروا عبيدا.

يستحضر كتاب فانون، بشرة سوداء، أفنعة بيضاء كلا من هيجل وسارتر لتشخيص

حالة العبد المستعمر بما هي أحد أعراض «المحاكاة». في بارديغم هيغل، يجب على العبد في نهاية المطاف أن يدير ظهره للسيد بهدف صياغة معنى لوجوده من خلال العمل. وليس بوسعه استعادة تماسكه إلا بالعمل على كثافة المادة التي هو من الآن فصاعدا مقصور عليها. على أن عرقنة علاقة السيد-العبد، كما يبرهن قانون، تنتج سخطا جديدا ومُعَوِّقا. كلما واجه العبد الأسود السيد الأبيض، اختبر/ (ت) العبد الممزق بين الحسد والرغبة. إن الأسود، كما يكتب قانون، «يريد أن يكون مثل السيد. ومن ثمة، يكون أقل استقلالا من العبد الهيجلي. عند هيغل، ينصرف العبد عن السيد ويتحول نحو الموضوع. هنا يتحول العبد إلى السيد ويتخلى عن الموضوع» (قانون 1967، ص. 221، [هامش]). وكما سيعترف قانون وغاندي، إن نظرة العبد المفتونة إلى السيد تحكم على الأول بوجود ثانوي. وفي هذا يكمن الفشل الخلاق لتحرير غير تام. في نثر غاندي الباذخ، كانت المشكلة تتمثل فيما يأتي: «نريد حُكما إنجليزيا بدون الرجل الإنجليزي. وتريدون طبيعة النمر وليس النمر...» (غاندي 1938، ص. 30). وفقا لذلك، لم يكن ثمة من سبيل إلى الأمام إلا بجعل النمر غير مرغوب فيه.

إن محاولة غاندي وقانون القوية إبطال مزاعم المجتمع الغربي المدني تجبر الوجه الرمزي الذي يمثله العبد على تأمل تاريخه بوصفه النتيجة الرهيبة لامتيازات السيد. ففوضا عن رؤية نفسه باعتباره سيذا، أو في صورة السيد، يُدفع العبد الآن إلى رؤيتها بجانب السيد. إنه مجبر، بعبارات هومي بابا، على تخيل «صورة إنسان ما بعد التنوير المقيد بانعكاسه القاتم، وليس المواجه به، ظل الإنسان المستعمر، الذي يشطر حضوره، ويشوه معالمة، ويحترق حدوده... ويربك ويشوه زمن كينونته نفسه» (بابا 1994، ص. 44). من هذا المنطلق، يعيد غاندي وقانون كتابة رواية الحداثة الغربية لتشمل الصور المقموعة والمهمشة لضحاياها. في هذه الصيغة المعدلة، يروي التصنيع قصة الاستغلال الاقتصادي، والديمقراطية التي تمزقها الاحتجاجات المطالبة بحق النساء في التصويت، والتكنولوجيا التي اقترنت بالحرب، وتاريخ الطب الذي يربطه قانون دونها هوادة بتقنيات التعذيب. وإذا كان هند سواراج لغاندي يميز في كل مكان العنف البنيوي الذي يلزم «الحداثة» الغربية، فإن قانون بالمثل شجيشدة الأساطير

الأوروبية للتقدم والإنسانية: «حين أفتش عن الإنسان في تقنية أوروبا وأسلوبها، لا أرى إلا تعاقب نفي الإنسان، وكتلة ضخمة من جرائم القتل» (فانون 1990، ص 252). بقراءتها معا، يرسم النقد الغاندي والفانوني للحضارة الغربية صورة مجملة عن العَوَاز لأخلاقي والكرامية اللذين يسمان «السيد» الكولونيالي الذي يتعين على معرفته، كما يكتب ناندي، أن تقصي العبد إن لم يكن مجرد «شيء» (ناندي 1983، ص. xvi). فلا مكان للربة، كما يكذ فانون وغاندي لإبلاغ ذلك، في الحدود الوجودية لوضع تتأسس «بشرية» على اختلال غير إنساني قوامه العنصرية والعنف.

نعلم، بطبيعة الحال، أن عمليات الربة نادرا ما تكون مكونة من تأملات الرأي؛ يرغب الراوي-الشاعر عند سيث، في «ديوالي»، في المعرفة الغربية رغم معرفته بالإمبريالية الغربية. بمعنى ما، من غير المناسب التساؤل عما إذا كان غاندي وفانون قد عالجا بنجاح العالم المستعمر من انحرافه وتوقه الانهزامي للغازي. كما لا يجب أن نشعر بأننا مجبرون على قبول نبذهما العنيف والعنيد لكل شيء أوروبي. ومع ذلك، إن الاستعادة اليقظة لشخصيات من أمثال غاندي وفانون تُنَوِّر النظرية ما بعد الكولونيالية. ذلك أنه عندما تعود هذه النظرية إلى المشهد الكولونيالي، تجد قصتين: السرد المغربي للسلطة، وبجانبه السرد المضاد الذي يتولاه المستعمر رافضا بأدب وبحزم إغواء الكولونيالية. من الأهمية بمكان للممة كليهما- بتعبير آخر، التذكير بأن ما بعد الكولونيالية تستمد جنجالوجيتها من كلا السردين. نختم هذه المقدمة بتذكر قصة عن غاندي قد يُشك في صحتها. تزعم أسطورةً صحفية أن غاندي، عندما كان في إنجلترا، طرح عليه مراسل شاب جاد السؤال التالي: «السيد غاندي، ما رأيك في الحضارة الحديثة؟» في بعض صيغ هذه القصة ضحك غاندي بحماسة، وفي أخرى صار أكثر جدية، قبل أن يجيب: «أعتقد أنها سوف تكون فكرة جيدة جدا».

تفكير على نحو مختلف: تاريخ فكري موجز

أما وقد قمنا بتوصيف عام للانشغالات والواجبات الرئيسية للدراسات ما بعد الكولونيالية. بإمكاننا الآن توجيه انتباهنا إلى التاريخ الفكري لهذا المجال المعرفي الجديد. فعلى الرغم من أن النظرية ما بعد الكولونيالية كانت، خلال الخمس عشرة سنة الماضية تقريبا، أدواتية في تجديد الاهتمام بقضايا المستعمرة والإمبراطورية، فإنها ليست على الإطلاق متفردة وتدشينية في انشغالها الأكاديمي بموضوع الإمبريالية. كما أنها مدينة منهجيا ومفاهيميا لتشكيلة من النظريات «الغربية» الباكرا والحديثة جدا. إن غرض هذا الفصل هو تعيين موقع ما بعد الكولونيالية ضمن مشهد نظري ميتروبولي ومعاصر، وكذا الإشارة إلى بعض من تأثيراتها النظرية ومنطلقاتها.

الماركسية، وما بعد الكولونيالية، ومشكلة الإنسانية

في غمرة الحماس الذي يثيره ما يبدو أنه اهتمام «جديد» بالقضايا الكولونيالية، يميل طلبة ما بعد الكولونيالية إلى تجاهل (أو نسيان) التاريخ المديد للفكر الماركسي المناهض للإمبريالية على الخصوص. منذ العقد الأول من القرن العشرين، ألح المفكرون الماركسيون - أمثال لينين، وبوخارين وهيلفدرين، على سبيل المثال لا الحصر - على العالم الغربي بالتسليم بأن قصة الكولونيالية إنما هي حبكة جانبية ضرورية لنشوء المجتمع التجاري في أوروبا، وللعملة الملازمة لرأس المال (أنظر بريور 1980؛ وهوبسبوم 1987؛ ووارن 1980). مع ذلك، وعلى الرغم من العمل الصارم والواسع

المنجز تحت رعايته، لم يضمن الالتزام الماركسي بالإمبريالية سوى جمهور محدود جدا، حيث واصلت قلة من النقاد مساءلة الإمبراطورية على نحو ماركسي حصرًا، والذين قاموا بذلك عارضوا بشدة الأرثوذكسية ما بعد الكولونيالية السائدة. كان إعجاز أحمد، على سبيل المثال، صاخبا بشكل خاص في إصراره على التنافر النظري والسياسي بين المواقف الماركسية والمواقف ما بعد الكولونيالية. يقول: «لا يجب أن نتكلم كثيرا عن الكولونيالية أو ما بعد الكولونيالية بل عن الحداثة الرأسمالية، التي تتخذ الشكل الكولونيالي في أماكن معينة وفي أزمنة معينة» (أحمد 1995، ص. 7). ونادرا ما يعترف التحليل ما بعد الكولونيالي، هو أيضا، بديته الجنيا لوجي تجاه أسلافه الماركسيين - في الواقع، غالبا ما يكون التزامه بالنظرية الماركسية معاديا بشكل معلن. وفي هذا يقوده، ولو على نحو خاطئ، الافتراض بأن الماركسية قد فشلت في توجيه نقد شامل ضد التاريخ والأيدولوجيا الكولونيين.

يفيدنا وصف جيمسن للتحامل ما بعد الكولونيالي على الماركسية، إذ قال:

إن الاعتقاد المعاصر المتمسك به على نحو واسع جدا - بكون الرأسمالية، وفقا لعنوان كتاب وولتر رودني المؤثر، تقود.... إلى «تنمية التخلف»، وبكون الإمبريالية تعوق منهجيا نمو مستعمراتها ومناطقها التابعة لها - هذا الاعتقاد غائب تماما عن اللحظة الأولى لتشكيل النظريات الماركسية للإمبريالية تفنده هذه النظريات تماما حين تتطرق إلى المسألة (جيمسن 1990، ص. 47).

كانت الماركسية، بسبب قراءتها الخاصة جدا لتطورات الرأسمالية في أواخر القرن التاسع عشر، عاجزة عن التنظير للكولونيالية بوصفها علاقة استغلالية بين الغرب والآخرين. من أجل هذا - كما يسلم بذلك جيمسن - أعرضت أيضا عن الانشغال العاطفي بآخريّة أو اختلاف المستعمر التاريخي والثقافية والسياسية، وعند قيامها بذلك، تخلت عن توجهها الممكن نحو الفكر ما بعد الكولونيالي. وإذن، أين تبدأ ما بعد الكولونيالية؟ بتعبير آخر، أين تبحث عن إرثها الفكري الملائم؟

إذا كان صدور كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد سنة 1978 يُعدُّ، على العموم،

حافزا أساسيا ونقطة مرجعية بالنسبة للنظرية ما بعد الكولونيالية، فإنه لم يتم الانتباه على نحو كاف لحقيقة أن هذا النص المؤسس (و تابعيه) قد نما في مناخ ما بعد كولونيالي لا غبار عليه، و تهمين عليه في الأكاديمية الأنجلو-أميركية شخصيتا فوكو وديريدا. يعتمد كتاب سعيد، فعلا، على البارديغمت الفوكوية. وعلى الخصوص، كان لتصور فوكو عن الخطاب، كما فصله في حفريات المعرفة، وفي المراقبة والمعاقبة، تأثير على محاولة سعيد عزل مبدأ الاستشراق واشتغالاته. إضافة إلى ذلك، نالت غيتاري سيفاك حق الدخول إلى البانثيون النقدي الأدبي، لأول مرة، عبر ترجمتها الشهيرة لكتاب ديريدا علم الكتابة سنة 1977. كما انشغلت في جزء كبير من كتاباتها اللاحقة بمهمة الحوار والتفاوض مع وبين ديريدا وفوكو. هكذا، يمكن القول إنه عبر ما بعد النبوية وما بعد الحداثة- وعلاقتها المتوترة بشدة والمتناقضة وجدانيا مع الماركسية- شرعت ما بعد الكولونيالية في استمداد أصلها الخاص.

كان بعض النقاد المعادين متسرعين في نسبة الروابط التي تجمع بين ما بعد الكولونيالية وما بعد النبوية إلى المصادفة الزمنية ومن ثمة إلى الموضة الأكاديمية لا غير. وفي الحقيقة إن التحالف مع ما بعد النبوية قد مكن فعلا ما بعد الكولونيالية من أن تجد موطئ قدم لها داخل الاتجاه الأكاديمي الميربولي. مثلا، أعطى الفكر ما بعد النبوي زخما أكبر إلى حد ما لمشروع الدراسات ما بعد الكولونيالية عبر اقتراحه الواضح، والمنظر له بشكل واثق، لنقد غربي للحضارة الغربية. وباستئنافها لمفاهيم هذا النقد، ورثت ما بعد الكولونيالية أيضا فيها دقيقا جدا للهمنة الغربية بوصفها أحد أعراض التحالف الوخيم بين السلطة والمعرفة. هكذا، بابتعادها عن البارديغمت الاقتصادية السائدة في الفكر الماركسي، تعلمت ما بعد الكولونيالية- بفضل نسبها ما بعد النبوي- أن تشخص الآثار المادية للكولونيالية واستلزاماتها بوصفها قلقا إستمولوجيا يعتمل في صميم العقلانية الغربية. كما تعلمت أن تكون مرتابة من «مشكلة النزعة الكونية/ المركزية الغربية التي كانت ملازمة للفكر الماركسي (فضلا عن الليبرالي) ذاته» (شاكربارتي 1993، ص. 422). إن الاعتراف بهذه المشكلة، حسب ديبش شاكربارتي، هو الذي قاد المؤرخين ما بعد الكولونيين المنخرطين في

مجموعة دراسات التابع لأن يكونوا «منفتحين على الانتقادات الموجهة إلیالتاريخیة الماركسية- ولا سيما «الارتیاب من السردیات الكبرى»- التي رَوَّجَهَا مفكرون فرنسیون ما بعد بنیوین فی العالم الناطق بالإنجليزية خلال ثمانینیات القرن العشرین» (1993، ص. 422).

على الرغم من جميع تأملاتهما فی مسائل «الاختلاف»، فإن عمل دریدا وفوکولا ینصب على مشكلة الكولونیالية بشكل مباشر. ففي مقالة مبكرة فقط، تحمل عنوان «جورج كانغیلیم: فیلسوف الخطأ»، یُسَوِّي فوکو بین المعارف الأوروبية وسراب العقلانية الغربية من جهة، و بین «الهیمنة الاقتصادية والسیطرة السیاسية» للكولونیالية من جهة أخرى (فوکو 1980b، ص. 54). وبالمثل، یدو دریدا، فی مقالته «میثولوجیا بیضاء: استعارة فی نص الفلسفة» (دریدا 1974)، واضحا فی الإیحاء بأن بنية العقلانية الغربية نفسها عنصرية وإمبریالية. على أن كلتا المقاتلین نموذجیتان فی أعمال دریدا وفوکو بتحدیهما غیر المتردد للشرعية الكونية للثقافة والإبستمولوجیا الغربیتین، وفی هذا التحدی بالذات، كما تقول لنا سیفك، یضمن الفكر ما بعد الكولونیالی إرساءاته الفكرية المرغوب فیها:

هناك حیث كانت نشأتی الأولى- حین قرأت دریدا لأول مرة، لم أكن أعرف من هو، كان یثیر اهتمامی أنه منهمك بالفعل فی تفكیک التقليد الفلسفی من الداخل بدلا من الخارج، ذلك لأننا بطبیعة الحال تربینا فی نظام تعلیمی فی الهند حیث كان اسم بطل ذاك النسق الفلسفی هو الكائن البشري، وتعلمنا أنه إذا استطعنا أن نبدا فی إضفاء صبغة أمیة على هذا الكائن البشري، فقد نصیر عندئذ بشرا. وعندما رأیت فی فرنسا شخصا آخذا فعلا فی محاولة تفكیک تقليد یقول لنا ما الذي قد یجعل منا بشرا، بدا ذلك مهما أيضا. (سیفك 1990، ص. 7).

ما هو التقليد الذي تتكلم عنه سیفك هنا؟ کیف یتم تفكیکه من خلال التدخل ما بعد البنیوی؟ وكيف ینعكس الفهم المتحرر لمعنى أن یتكون المرء كائنا بشريا على مشروع الدراسات ما بعد الكولونیالية؟ قد نشرع فی الانكباب على بعض هذه الأسئلة

بوقفة نفحص خلالها شُبُولث⁽⁵⁾ «الإنسانية» الغربية – والتي هي أيضا الاسم الذي يمنحه ديريدا وفوكو للتقليد الذي يرومان تفكيكه.

«الإنسانية» مصطلح مثير للجدل بشكل بالغ. على سبيل المثال، كما يشير بيرنوير وماهون، «حازت المسيحية، ونقد المسيحية، والعلم، والعلم المناهض، والماركسية، والوجودية، والشخصانية، والاشتراكية الوطنية، والستالينية، علامة «الإنسانية» لمدة» (بيرنوير وماهون 1994، صص. 2-141). بيد أن هذه الإنسانيات المتنوعة متحدة في اعتقادها بأنه من الممكن، وراء مشهد تنوع التجربة البشرية، أولا، تمييز طبيعة إنسانية معطاة وكونية، وثانيا، الكشف عنها في اللغة العادية للعقلانية. دفاعا عن هذا الاعتقاد، أكد الممثلون الماركسيون للمبادئ الإنسانية، أمثال نعوم تشومسكي وفريدريك جيمسن ويورغن هابرماس، بأن الإنسانية تعرض إمكانية توافق عقلائي وكوني بين الأفراد المسؤولين فيما يتعلق بمفهمة نظام إنساني، تقدمي، واجتماعي على وجه الضبط. عكس ذلك، يؤكد المناهضون للإنسانية ما بعد البنيويين وما بعد الحدائين بأن أي تسليم كوني ومعياري بالإجماع العقلائي يُعدُّ شموليا ومعاديا لتحديات الأخيرة والاختلاف.

بالنسبة لهؤلاء النقاد، تُعدُّ فكرتا «العقلانية» و«الطبيعة البشرية» نفساهما إنشاءين تاريخيين ومن ثمة خاضعين لتوظيفات وتقييدات تاريخية. هذه الرؤية تجتذب بصورة بدئية الاهتمام ما بعد الكولونيالي بالتنوع الثقافي. في نفس الوقت، وإلى حد ما بشكل مزعج بالنسبة للدراسات ما بعد الكولونيالية، يظل النقاش بين الإنسانيين الماركسيين والمناهضين للإنسانية ما بعد البنيويين عالقا حول موضوع الأخلاق والسياسة. ذلك أن التعبئة السياسية والمبادئ الأخلاقية، كما يؤكد النقاد الماركسيون بقوة، تتطلب بالضرورة نوعا من التوافق العابر للثقافات. غير أن عملية تحقيق هذا الإجماع نفسها، بالنسبة لمفكر ما بعد حدائي مثل ليوتار، تفسدها «إمبريالية تحادثية». إذ بحسبه، نادرا ما يكون المشاركون في حوار سياسي أخلاقي متساوين، ويكونون تقريبا غير ممثلين

(5) كلمة أو عبارة خاصة بمجموعة أو بأيديولوجيا (المترجم).

بالتساوي في التوافق الأخير. وبقدر ما يكون هذا الحوار موجها قبل أن يُشرع فيه نحو غاية محددة سلفا- مثل العدالة أو العقلانية- يكون دائما مَقُودا، كما يرى ديبش شاكرباتري، «داخل حقل من الممكنات محدد بوضوح على نحو مسبق لصالح بعض النتائج» (شاكرباتري 1995، ص. 757). فأحد المشاركين هو على الدوام «أدرى» من الآخر الذي يجب أن تُعدّل رؤيته للعالم أو «مُحسّن» لتحقيق التوافق. ولن تتم المحافظة على التنوع الفكري، كما يرى ليوتار، إلا عبر رفض الإجماع والبحث عن «تحالف» جذري. من ثمة، وسنعود إلى هذه المشكلة في الفصول اللاحقة، يتعين على نقاد الدراسات ما بعد الكولونيالية أن يتأملوا الهوة الجلية بين الإصرار ما بعد البنيوي على استحالة وجود طبيعة بشرية كونية والرأي الماركسي المعارض القائل باستحالة قيام سياسة تخلو من مبدأ «التضامن».

لفهم علاقة ما بعد الكولونيالية المربكة بالنزعة الإنسانية، من الأهمية بمكان الاعتراف بكون الدراسات ما بعد الكولونيالية ورثت مقاربتين متميزتين كرونولوجيا، إن لم تكونا متداخلتين أيديولوجيا، لتاريخ النزعة الإنسانية ونتائجها. تهتم المقاربة الأولى بالنزعة الإنسانية بوصفها برنامجا ثقافيا وتعليميا بدأ في عصر النهضة الإيطالية، نحو منتصف القرن السادس عشر، وتطور تدريجيا في دائرة الدراسات التي نتعاطاها اليوم وندعو إليها باعتبارها إنسانيات. أما المقاربة الثانية، ما بعد البنيوية بشكل مميز، فتضفي على النزعة الإنسانية معنى أكثر دقة لكنها تركز على كرونولوجيا غامضة. لكونها تماثل بين النزعة الإنسانية وبين نظرية الذاتية والمعرفة التي دشنها فلسفيا بيكن وديكارت ولوك، وجسدها علميا غاليلي ونيوتن. يُفترض أن هذه الثورة الفلسفية والعلمية وجدت تحقّقها الفعلي في القرن الثامن عشر، حين تم اعتناقها بوصفها تنويرا أو أوفكليرونغ. (*Aufklärung*)

ثمة اختلافات شاسعة بين النزعة الإنسانية الأدبية في فلورنسا القرن السادس عشر والنزعة الإنسانية العلمية في أوروبا القرن الثامن عشر. ومع ذلك، تُجمّع كلتا النزعتين على القول بمركزية الإنسان أو التثمين المطلق للذات البشرية. وكما يلاحظ ديدرو

بروح سلفه النهضوي بترارك، «إن الإنسان هو الحد الوحيد الذي يلزم الانطلاق منه وإرجاع كل شيء إليه... إن حضور الإنسان هو الذي يجعل وجود الكائنات جديراً بالاهتمام» (نقلاً عن غاي 1977، ص. 162). وبالمثل، تُعدُّ مكانة الآدمية وثيقة الصلة بأسئلة المعرفة. يفترض كلا المفكرين مسبقاً علاقة متكافئة ومتبادلة بين ماهية الإنسان (واستعمل كلمة «إنسان» عن عمد) ومعرفة الإنسان - مع اختلاف حاسم في التشديد. تؤكد النزعة الإنسانية في عصر النهضة وورثتها على أن الإنسان يصير إنساناً بفضل الأشياء التي يعرفها، أي بفضل المحتوى المنهجي لمعرفته وتعليمه. بمقتضى ذلك، نلفيها تهتم أساساً بدور البيداغوجيا ووظيفتها. وبخلاف هذا، ترى النزعة الإنسانية التنويرية، وورثتها بالوصية، أن «الإنسانية» تابعة للطريقة التي يعرف بها الإنسان الأشياء. وعلى ذلك، ينصب اهتمامها على بنية الإستمولوجيا أو أساس وصحة المعرفة. إن التنوير، كما كتب تشارلز تيلر، يُؤلِّدُ «ثورة إستمولوجية مصحوبة بنتائج أنثربولوجية» (تيلر 1975، ص. 5). فهو يغير الطريقة التي عرفنا بها مفهوم الذات. بتعبير آخر، ويزودنا بالفهم الحديث للذاتية.

إذا كانت كلتا النزعتين الإنسانييتين تؤكدان، كما ناقشنا ذلك، بأن جميع الكائنات البشرية هم، إن جاز التعبير، مقياس جميع الأشياء، فإنهما، في الوقت نفسه، يُمرَّران أمراً ينقض تماسك نظرتيما الاحتفالية. فالثمين الإنساني للإنسان تكاد تصاحبه دائماً لازمة يصعب تمييزها بسهولة، وتوحي بأن بعض الكائنات البشرية أكثر بشرية من أخرى - إما بسبب بلوغها تعلماً عالياً، أو بسبب ملكاتها المعرفية. إن المنطق التاريخي لهذه البنود الفرعية الإنسانية موضحة في مذكرة 1835 لتومسن بابينغتن مأكولي السيئة السمعة في ما يخص إدخال التعليم الإنجليزي في الهند الكولونيالية:

إن التفوق الجوهري للأدب الغربي إنما هو بالفعل مقبول تماماً من قبل أعضاء اللجنة الذين يدعمون المخطط الشرقي للتعليم... وفي اعتقادي لا مجال للمبالغة في القول بأن كل المعلومات التاريخية التي تم تجميعها باللغة السنسكريتية إنما هي أقل قيمة مما قد يوجد في المختصرات الرديئة المستعملة في المدارس التحضيرية في إنجلترا (نقلاً عن

على المنوال نفسه، يعزو القسج. تاكر دونية الهند التحضرية إلى قصور مرضي في أذهان أبناء البلد، يعني إلى «بلادة[كذا] فهمهم» (نقلا عن فيشفاناثان 1989، ص. 6). بتقصي سوابق هذا النقاش الذي جرى في القرن التاسع عشر حول التعليم الكولونيالي، قد نقول إن الوجه الخفي للنزعة الإنسانية الغربية أنتج المبدأ القائل بأنه مادام بعض البشر أكثر بشرية من الآخرين، فإنهم أكثر أهلية ليكونوا مقياس جميع الأشياء. بوضع هذا الأمر في الحسبان، يمكننا أن نشرع في توجيه نظرة ما بعد بنوية فاحصة إلى معاصري ديدرو وأسلافه.

ما التنوير؟

في نونبر 1784، نشرت المجلة الدورية الألمانية الليبرالية *Berlinische Monatschrift* ردا على سؤال «Was ist Aufklärung»، أي «ما التنوير؟». لم يكن صاحب الرد سوى الفيلسوف إمانويل كانط، الذي اعتبره الكثيرون ممثلا لدُروية العقلانية التنويرية. في هذه المقالة الوجيزة والمناسباتية- وهي ليست على الإطلاق مقالة رئيسية- يرى كانط أن التنوير يقدم للبشرية طريقا للخروج، أو مخرجا من القصور إلى حالة رشد متطورة. فالتنوير، كما يؤكد، إمكانية بواسطتها يكتسب الإنسان فلسفيا مكانة وقدرات كائن راشد وعقلاني.

بعد قرنين على نشر رد كانط الجريء، استعاد فوكو مشهد *Berlinische Monatschrift* لعام 1784 مرددا السؤال: «ما التنوير؟» بإحياء هذا السؤال، يروم فوكو إظهارنا على أن رد كانط الأولي-وبالتأكيد مشروع عقلانية التنوير نفسه- بعيد كل البعد عن أن يكون نهائيا. ذلك أنه يرى أن الحدث التاريخي للتنوير لم يجعلنا كبارا ناضجين... «فنحن لم نصل بعد إلى هذه المرحلة» (فوكو 1984a، ص. 49). بصوغه هذه العبارة، لا يتأسى فوكو على إخفاقنا الجمعي في بلوغنا الرشد، بقدر ما يومئ إلى واجبنا الفلسفي الأخلاقي المتمثل في تخطي حدود الرشد الكانطي، أو ما يسميه ب

بـ«الابتزاز» في التنوير. ولئن كانت الفلسفة الكانطية تأمرنا بأن نكون ونعرف ونعمل ونأمل بطرائق كونية، فإن رد فوكو إنما هو مساءلة وتاريخ لـ«الإمكانية التي جعلت منا ما نحن عليه». وقد لا نحرر آخرية الوجود البشري وتنوعه إلا عبر هذه العملية، أو بتعبيره، نكتشف «إمكانية ألا نكون أو نعمل أو نفكر على نحو ما نكون ونعمل ونفكر» (فوكو 1984a، ص. 46). لهذه الغاية، يطرح فوكو عدة أسئلة على كانط وتاريخ عقلانية التنوير. يركز أحد هذه الأسئلة، الذي ينطوي على مغزى بالنسبة للأهداف ما بعد الكولونيالية، يركز على رأي كانط القائل بأن التنوير يعرض إمكانية «الرشد» بالنسبة إلى كل البشرية، بالنسبة إلى «النوع البشري» بوجه عام:

تظهر صعوبة... هنا في نص كانط، في استعماله للفظـة «النوع البشري»، *Menschheit*. وأهمية هذه اللفظة في التصور الكانطي للتاريخ معروفة جيدا. فهل علينا أن نفهم أن النوع البشري برمته واقع في شراك عملية التنوير؟ وفي هذه الحالة، يجب علينا أن نتخيل التنوير بوصفه تحولا تاريخيا يؤثر في الوجود السياسي والاجتماعي لجميع الناس على وجه الأرض. أم علينا أن نفهم أنه يتضمن تغييرا مؤثرا في ما يشكل بشرية الكائنات البشرية؟ (التشديد من عندنا؛ فوكو 1984a، ص. 35).

عبر تساؤله المفتوح ظاهريا، يثبت فوكو أن التصور الكانطي لـ«النوع البشري» إرشاد يوليس توصيفيا. فبدلا من إظهار التنوع الجذري للطبيعة البشرية، يقوم هذا التصور بحصر بنيات الوجود البشري الكونية المزعومة في الشرط المعياري لعقلانية راشدة- التي هي نفسها قيمة ناشئة من التاريخة الخاصة بالمجتمعات الأوروبية. ينتج عن ذلك أن هذا البيان لـ«البشرية» يحول دون إمكانية حوار مع طرائق أخرى لكيونة البشر، ويسفر، في الواقع، عن ميلاد ورواج تصور عن لـ«غير الناضج» بوصفه «همجيا». وغني عن البيان أن هذا المسعى يجسد ويعطي الانطلاقة لتراتبية بيداغوجية وإمبريالية بامتياز بين الراشد الأوروبي وآخره الصياني المستعمر.

تعترف النظرية ما بعد الكولونيالية بأن الخطاب الكولونيالي يعقلن ذاته بشكل نموذجي عبر تعارضات صارمة مثل الرشد/القصور، الحضارة/الهمجية،

المتطور/ السائر في طريق التطور، المتقدم/ البدائي. وقد لفت نقاد مثل آشيس ناندي الانتباه بشكل خاص إلى الاستخدام الكولونيالي للتناظر بين الطفولة وحالة كون المرء مستعمراً. وفي هذا الصدد، تبدو ملاحظات ف. ج. كيرنان حول التجربة الأفريقية للكولونيلية كاشفة بصورة عامة:

إن تصور الأفريقي بوصفه قاصراً... قد ترسخ بقوة. فقد تساءل الإسبان والبوير عما إذا كانت للأهالي أرواح؛ وقليلاً ما يهتم الأوروبيون العصريون بهذا، بيد أنهم ارتابوا في ما إذا كانت لهم عقول، أو أذهان قادرة على نمو راشد. وقد راجت نظرية مفادها أن النمو الذهني عند الأفارقة يتوقف في وقت مبكر، وأنهم لا يهجرون طفولتهم البتة (نقلا عن ناندي 1983، ص. 15 هامش)

هذا الإدراك للثقافة المستعمرة بوصفها طفولية أو صبيانية بطبيعتها يغذي منطق «المهمة التحضرية» الكولونيلية التي تصاغ، بشكل واع إلى حد ما، على شكل وصاية أو مشروع متجرد غايته الارتقاء بالمستعمَر إلى مرتبة الرشد. إن تدخلات ماكولي في التعليم الخاص بالهنود المستعمَرين، على سبيل المثال، تصدر عن الشعور بكون الكولونيلية «مشروعاً تطويرياً» بالفعل. فالمستعمر، في تصوره، هو أساساً، إن لم يكن حصراً، عبارة عن مُربٍّ:

ما قيمة السلطة إذا كانت تقوم على الرذيلة والجهل والبؤس؛ إذا لم يكن في مستطاعنا امتلاكها إلا بانتهاك الواجبات الأكثر قداسة التي ندين بها للمحكومين بوصفنا حكاماً، وندين بها، بوصفنا شعباً ينعم بقدر ينيف على المعتاد من الحرية السياسية والاستنارة الفكرية، لجنس نالت من قَدْره ثلاثة آلاف عام من الاستبداد والكهنوت. نحن أحرار ومتحضرون من غير طائل، إن أبقينا أن تتمتع أي فئة من النوع البشري بقدر مماثل من الحرية والمساواة (نقلا عن فيشفاناثان 1989، صص. 16-17).

يكشف دفاع ماكولي عن التحفيزات البيداغوجية للكولونيلية عن إرثه التنويري، أي الشعور بأن العقلانية الأوروبية تقدم إمكانية التطور لجميع البشرية. وبناء على ذلك، ينظر إلى أولئك الذين حازوا سلفاً على إنجيل العقلانية باعتبارهم ملزمين أخلاقياً أو

أصحاب «رسالة» تحثهم على نشر الكلمة والدعوة باسم عقيدتهم التحررية. وكما كتب كريستوف مارتين فيلاند، إن العقول المتحضرة مصممة على «إنجاز عمل عظيم دُعينا إليه: تعليم، تنوير وتشريف النوع البشري» (نقلا عن غي 1977، ص. 13).

كسبت أطروحات كانط وفايلاند وماكولي عن التنوير العديد من الأتباع، ودعمت عدة تصورات منقحة للكلونيالية. بالنسبة لماركس، المعروف إلى حد ما، عوضت فوائد الكلونيالية البريطانية أكثر بكثير عنفها وجورها. فهو يرى أنه «كيفما قد تكون جرائم إنجلترا، فقد كانت أداة التاريخ غير الواعية»، ورفعت الهند- في هذه المرحلة- من حالتها شبه الهمجية إلى وضع متطور من الحداثة (نقلا عن سعيد 1991، ص. 153). أمام المنطق الإكراهي لهذه الحجاجات، قد نتذكر أن «القصور» بالنسبة لليوتار، ليس إخفاقا للحداثة بقدر ما هو إمكانية فلسفة إنسانية حقيقية. فإذا كان التنوير ينشد إنسانيته في عقلانية الرشد الحاسمة والعدوانية، فإن مهمة ما بعد الحداثة، كما يراها ليوتار، هي إنقاذ الاتحاد البدائي الفلسفي للطفولة:

مجردا من القدرة على الكلام، عاجزا عن الوقوف مستويا، مترددا فيما يتعلق بموضوعات اهتمامه، غير قادر على حساب مصالحه، وغير مستجيب للإدراك المشترك، فالطفل هو الإنسان بامتياز لأن كَرَبه يبشر ويَعِد بأشياء ممكنة. إن تأخره الأولي في الإنسانية، الذي يجعله رهينة الجماعة الراشدة، هو أيضا ما يُجَلِّي لهذه الجماعة عوز الإنسانية الذي تشكو منه، وما يدعوها إلى أن تصير أكثر إنسانية (ليوتار 1991، صص. 3-4).

بدلا من نبذ حديث ليوتار عن الطفولة بوصفه حديثا رومانسيا أو جوهرانيا على نحو آفن، من الضروري الاعتراف به بوصفه ردا بلاغيا على الضبط الكانطي للطبيعة البشرية. ومنظورا إليه من زاوية الدراسات ما بعد الكلونيالية، تسعفنا خلخلته للحدود الفاصلة بين الإنسان والهمجي على نقض منطق المهمة التحضرية الكلونيالية- كما تريد سبيفاك- من داخل التقليد الفلسفي الغربي.

إن الانتقال من الرشد الكانطي إلى طفولة ما بعد الحداثة، أي بين التنوير ونقاده، يلقي أساسه في تاريخ أقدم يبدأ رسمياً في أواخر نونبر 1619. إنه تاريخ ولادة الفلسفة الديكارتية، الذي دونه ديكارت بنفسه في مستهل الأولمبيات: «في العاشر من نونبر 1619 ... كنت مفعماً بالحماس منشغل البال باكتشاف أسس علم عجيب...» (نقلاً عن جيلسون 1963، ص. 57). يمكن القول إن اكتشاف ديكارت يزرع بذور فلسفة التنوير، التي يدافع عنها كانط بثقة في الدورية البرلينية *Berlinische Monatschrift*. بالمثل، يبدأ النقد ما بعد البنيوي/ ما بعد الحداثي للحضارة الغربية تحديداً مع التقييم المضاد للنزعة الديكارتية.

يسم العاشر من نونبر 1619 المحيي الحاسم والمنهجي للنزعة الدنيوية الواثقة في الفلسفة الغربية. إنه يؤرخ لمحاولة ديكارت الرامية إلى تنويع الإنسان في مركز الإستمولوجيا، وفي الوقت نفسه، تحصين المعرفة ضد الشك. قد نقول إن هذا التاريخ يؤكد النزعة الإنسانية بوصفها أساساً لمعرفة يقينية، أو بعكس ذلك، كما كتب سارتر، «يصبح الكوجيتو الديكارتى نقطة الانطلاق الوحيدة الممكنة للوجودية والأساس الوحيد الممكن للإنسانية» (سارتر 1946، ص. 191) [هكذا في النص الأصلي لليلة غاندي]. عموماً، تنتج الفلسفة الديكارتية ثلاثة أشكال ثورية مختلفة لتصور الذات وعلاقتها بالمعرفة، ومن ثمة بالعالم الخارجي. يتعلق الأمر بتصور الذات الواعية التي تحدد نفسها بنفسها، وتصور الذات الواعية العارفة بكل شيء، ثم تصور الذات الواعية المُمَكَّنة. لتوضيح فهمنا لهذه الفلسفة المتمركزة حول الذات، يمكننا أن ننظر في العملية المنهجية التي تتم من خلالها صياغة كل واحد من هذه التصورات.

يقدم ديكارت الذات الواعية التي تحدد نفسها بنفسها، أو الأنا التي تثبت نفسها بنفسها، عبر بحث بسيط في الأشياء التي نعرفها عن يقين. ولقد قادته تأملاته في هذا الموضوع في النهاية إلى النتيجة المزعجة التي مفادها أنه لا شيء مما نعرفه يفلت من الشك تماماً - مع استثناء جدير بالذكر. فحتى وإن كان في وسعنا التشكيك في وجود

العالم ووجود الواقع الخارجي، فنحن نعرف، كما يؤكد ديكارت، أننا موجودون. نعرف هذا حتى في حدة الشك المؤلمة، بما أن القدرة على الشك نفسها تحيل إلى نشاط الفكر التي يفترض، هو أيضا، حقيقة الوجود أو الوعي الذاتي. إذا فكرت، فأنا موجود. على نحو موسوم بالمفارقة، يتأسس يقين وجودي على لا يقين تشككي نفسه. منظورا إليه على هذا النحو، يستطيع الكوجيتو الديكارتي أو عبارة «أنا أفكر» التي تتقدم نتيجته الشهيرة، كما يقول برتراند راسل، أن يجعل «الذهن أكثر يقينا من المادة، وذهني أكثر يقينا من أذهان الآخرين» (راسل 1961، ص. 548). في كل فلسفة تتحدر من ديكارت، يلزم ألا تكون المادة قابلة للمعرفة إلا «عن طريق الاستنباط مما هو معروف للذهن» (راسل 1961، ص. 548). بعبارة أخرى، إن النقطة الحاسمة في هذه الفلسفة هي الذات الواعية العارفة بكل شيء - كينونة تصر على أن معرفتنا بالعالم ليست سوى نرجسية الوعي الذاتي. في هذا المنعطف الذي تمثله الفلسفة الديكارتية، حين تم تحويل العالم إلى مرآة ضخمة، يلج الإنسان مشهد المعرفة الغربية بوصفه كائنا مزدوجا «ازدواجية تجريبية متعالية»، كما يقول فوكو. ويسلم به بوصفه «كائنا يمكن أن تتحقق من خلاله معرفة ما يجعل كل معرفة ممكنة» (فوكو 1970، ص. 318).

إن الاحتفال الديكارتي بالممكّنات الاستمولوجية للذات الإنسانية يصاحبه حتما إثبات لسلطة هذه الذات على عالم الأشياء الخارجي، وللحرية التي تتمتع بها إزاءه. وهذه السلطة - المؤسسة على المعرفة - تعترف بأن الطبيعة لا تشكل تهديدا إلا بقدر ما تكون غامضة وغير محسوبة. للرد على هذا التهديد، تختزل توضيحات الكوجيتو التنوع الغامض والغريبة المادية للعالم إلى المحتويات المألوفة لأذهاننا. وهذا يتيح إمكانية تنسيق أو ضبط الوفرة البرانية للأشياء على النحو الصحيح، وفقا لبنية العقلانية التحررية التي تتمتع بها الذات، وبالمثل وفقا لشروط البرهان الرياضي. علينا أن نتذكر هنا أن ديكارت يمنح امتيازاً للرياضيات بوصفها منهجا معرفيا أكثر ملاءمة لوظيفة العقلانية (أو الراسيو *ratio*). بيد أن إدراكا رياضيا للعالم، كما يؤكد فيبر، هو في نهاية المطاف «سرقة» لقيمته أو لدلالته الملزمة التي لا تقبل الاحتواء والقياس. إن

السارق الآثم، في هذه الحالة، هو الذات الواعية المُمَكَّنة: «لا وجود لقوى غامضة غير قابلة للتنبؤ من شأنها أن تتدخل في سير الأمور، بل إننا نستطيع من حيث المبدأ السيطرة على كل شيء عن طريق الحساب. هذا يعني نزع السحر عن العالم» (فيبر 1930، ص. 139). [هكذا في النص الأصلي لليلا غاندي].

هكذا إذن، يقتضي التفكير في العالم على نحو رياضي، أي من حيث هو ماتريزيس *mathesis*، تطبيقا لعدد قليل المبادئ المجردة والعامّة ابتغاء اختزال كثرة من الأشياء الجزئية. ذلك أنه يتطلب تدرجا من التيوريا *theoria*، أو النظرية، إلى البراكسيس *praxis*، أو الممارسة، بدلا من العكس. منظورا إليها على هذا النحو، تشكل الرياضيات الديكارتية بوضوح أساس نزعة التنوير الكونية التي صادفناها عند كانط. إنها، كما كتب فوكو، «تنظيم شامل للعالم» [...] وكأن المناهج، والمفاهيم، وأنماط التحليل، والخبرات المكتسبة، والعقول، وأخيرا الناس أنفسهم، قد غيروا أماكنهم بحسب مشيئة شبكة أساسية تحدد الوحدة الضمنية والحتمية للمعرفة» (فوكو 1970، صص. 6-75). ويعني هذا أنها تقترح رؤية فكرية شاملة وموحدة تؤكد بأنه إذا كانت جميع الأشياء قابلة للمعرفة بالطريقة نفسها، فيلزمها أن تكون متطابقة افتراضيا. هذا هو المنطق الذي سيؤدي بفوكو لاحقا إلى الادعاء بأن «تاريخ النظام المفروض على الأشياء سوف يكون... تاريخ الشبيه» (1970، ص. xxiv). هذه «التواريخ»، تواريخ المعرفة الكونية والذاتية المطابقة لذاتها التي يتكلم عنها فوكو يهندسها، هي أيضا، الحافز الإنساني الذي يروم جعلنا، كما كتب ديكارت، «أسيادا على الطبيعة ومالكين لها» (نقلا عن جيلسون 1963، ص. 74). كما أنها تؤرخ للمعادلة بين السلطة والمعرفة التي أعلن عنها بيكن، قبل فوكو بزمان طويل، بتعبير مميز: «إن سيادة الإنسان تكمن في المعرفة».

سيادة من؟ أي ناس؟ وأي تاريخ؟ تلك هي بعض الأسئلة التي تطرحها الدراسات ما بعد الكولونيالية، بمعية حلفائها ما بعد البنيويين، على ديكارت والتنوير. دعونا ننهي هذا القسم مع الموسوعة البريطانية، التي أخبرت قراءها في سبعينيات القرن

السابع عشر أن اكتشافات وتحسينات مبتكري القرن الثامن عشر «تنشر مجدا على هذه البلاد لا يمكن إحرازه عن طريق الغزو أو الهيمنة» (نقلا عن غي 1977، ص. 9). بإعلانهم هذه العبارة، لا يفصل محررو الموسوعة بين المعرفة وبين عنف «الغزو أو الهيمنة»، وإنما يعلنون عن قدرتها الفائقة على ممارسة الاستعباد. إن العقل سلاح لفلسفة التنوير، ومن ثمة يمثل مشكلة الفكر المناهض للتنوير. هل بالإمكان، بعد 10 نونبر 1619، تصور معارف لا تقوم على الإكراه؟ هل بالإمكان، كما طلب غاندي، التفكير على نحو يخلو من العنف؟

جنيالوجيا نيتشه

ينشأ التحول المناهض للديكارتية عند فوكو وديريدا وليوتار، والذي تتبعناه، انطلاقا من سلسلة طويلة من المفكرين تمتد من ماكس فيبر إلى مارتن هيدغر، مروراً بتيودور أدورنو وماكس هوركهايمر. كل واحد من هؤلاء المفكرين يهتم بالقدرات التدميرية للعقلانية الغربية، وكلهم يستشهدون بالشخصية العدمية لنيتشه لدعم هجومهم على النرجسية الإبيستمولوجية للثقافة الغربية—أي النرجسية التي أُطْلِقَ لها العِنان في العالم عبر الذات الديكارتية الواعية التي تحدد نفسها بنفسها، العارفة بكل شيء والمُمكِّنة.

ينصب نقد نيتشه البارديغمي، كما يشير فوكو في مقالة هامة عنوانها «نيتشه، الجنيالوجيا، التاريخ»، على أسطورتين إنسانيتين مؤسستين: أسطورة الأصول الخالصة والأسطورة التحررية للتقدم والغائية. يسلم فوكو بأن نزعة نيتشه المناهضة للإنسانية عبارة عن حفر في الموقع الأثري للأصول، حيث تعمل هذه النزعة بمنهجية وبدون هوادة لإمالة اللثام عن نقص تكويني يعتور البدايات التاريخية لجميع المؤسسات والأفكار والمفاهيم الإنسانية. يفكر الإنسان الغربي في «الأصل» بوصفه مَظَنَّةً للكمال والحضور والحقيقة. أما الأركيولوجي النيتشوي، فلا يمكنه أن يجد في بداية التاريخ البشري سوى الآثار الباقية من المكر والسرقة والجشع والتدابير. بتعبير آخر، يكتشف أن سقوطاً ما سبق ويشوه نقاء التكوين. على هذا النحو، تبدو فكرة التكوين—ذي

الأصول النقية - نفسها بوصفها مُكَمَّلًا، أو تعويضًا أسطوريًا عن نقص أصلي. يكتب نيتشه قائلا: «لقد حاولنا إيقاظ الشعور بسيادة الإنسان، من خلال الإشارة إلى ولادته الإلهية: لكن هذا الطريق أصبح الآن ممنوعًا؛ لأنه عند الباب يوجد القرد» (نقلا عن فوكو 1984b، ص. 79).

تذمر محاولة نيتشه «التقويفية» مباشرة بمنهج وغرض الفلسفة التفكيكية المعاصرة التي تقوم، هي كذلك، بالنش في الأرشيفات المنسية للزعة الإنسانية الغربية بغية الكشف عن ثغراتها وقطائعها ومفارقاتها المكبوتة. هكذا، سواء بالنسبة إلى دريدا أو بالنسبة إلى نيتشه، تكشف بداية كل خطاب اجتماعي تحرري عن الأصول المشتركة للأخلاق واللاأخلاق؛ إنها موسومة بـ «الانطلاقة غير الأخلاقية للأخلاق» (نقلا عن نوريس 1982، ص. 39). لذلك يمكننا أيضا اكتشاف النقص الحتمي والشك المستمر الذي ينخر الحضور الذاتي الواثق واليقين العدواني لـ كوجيتو ديكرت. إذا كانت الذات التي «تفكر»، كما يرى دريدا وفوكو، قد لا «تعرف» حدودها، فتاريخ العقلانية المتفاوت شاهد على الإخفاق التحضري للمشروع الديكارتي - الذي بدأ كما انتهى بالعنف: إن العقل، كما كتب فوكو في تعليقه على نيتشه، «نشأ... من الصدفة؛ ونشأ حب الحقيقة وإحكام المناهج العلمية من شغف الباحثين، وتباغضهم ونقاشاتهم المتعصبة والمتواصلة، والحاجة إلى الانتصار - سلاحان صُنعا على مهل في مجرى الصراعات الشخصية» (فوكو 1984b، ص. 78). هكذا، تستوفي البدايات الفاسدة للعقلانية منطقها في تدهور البشرية التدريجي، بدلا من تحررها. ويتكرر العيب التأسلي الملازم للكوجيتو في صورة تطور منحرف يتجه من الخطأ إلى الخطأ المستفحل، ومن العنف البسيط إلى عنف الإبادة الجماعية: بتعبير فوكو الرؤياوي إلى حد ما: «لا تتقدم الإنسانية تدريجيا من معركة إلى معركة إلى أن تصل إلى تبادلية كونية، حين تحل قاعدة القانون في الأخير محل الحرب؛ إن الإنسانية ترسي كل شكل من أشكال عنفها داخل نظام قواعد ومن ثمة تتقدم من هيمنة إلى أخرى» (نفسه، ص. 85).

بينما يجري الاستيعاب التام لهجوم نيتشه اللاذع على الأصول المعيبة وعلى غائية

النزعة الإنسانية الغربية داخل الموضوع ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية، يكتسب هذا الهجوم ذريعتين محددتين وأكثر جلاء للاعتراض على النظرية الديكارتية للذاتية الإستمولوجية- أولا الاعتراض على فلسفتها للهوية، وثانيا الاعتراض على بيانها للمعرفة بوصفها سلطة على الواقع الموضوعي. وكلا الاعتراضين رنانان للغاية بالنسبة للدراسات ما بعد الكولونيالية، بما أنها يقترحان إمكانية التنظير لعلاقة أو حوار غير إكراهيين مع «آخر» النزعة الإنسانية الغربية المقتضى.

تبلور الاعتراض الأول من خلال هيدغر وفوكو وديريدا وليوتار، إذ يؤكد كل واحد من هؤلاء على أن فلسفة الهوية الديكارتية تقوم على نبذ الآخر بصورة غير مقبولة أخلاقيا. بالنسبة لهيدغر- الذي يعدّه الكثيرون «النموذج الأصلي والملمهم الأول لما بعد الحداثة» (بومان 1992، ص. ix)-، تعتمد الذات الديكارتية العارفة بكل شيء، والمكتفية بنفسها، إلى نفي الغيرية/ الآخرية المادية والتاريخية، على نحو عنيف، من خلال رغبتها النرجسية في أن ترى العالم دائما على صورتها الذاتية. وهذه الرؤية للعالم المتمركزة حول الإنسان مختلة، في نهاية المطاف، بسبب عدم اكترائها بالاختلاف، وما يتبعه من رفضها إيواء ذلك الذي ليس بإنساني. هكذا، يرى هيدغر أن الكوجيتو الديكارتى يقصر عن التفكير بكيفية ملائمة في «كينونة الحَجَر أو حتى الحياة بوصفها كينونة النباتات والحيوانات» (هيدغر 1977، ص. 206). وبالنسبة لفوكو، بالمثل، يصبح ذلك «اللا مفكر فيه» في الكوجيتو مرادفا للآخر، أي آخر العقلانية الغربية: «إن اللا مفكر فيه... لا يقيم في الإنسان مثل طبيعة متفوقة أو تاريخ مترسب؛ بل هو الآخر بالنسبة للإنسان.» (فوكو 1970، ص. 326). وبينما يبحث هيدغر عن خاصية الغيرية في العالم الطبيعي وغير الإنساني، يوسع فوكو، بصورة جوهرية، من تصور الآخرية ليغطي الإجرام والجنون والمرض والأجانب والمثليين والغرباء والنساء. أما الاسم الذي يطلقه ديريда على هؤلاء الآخرين المبعدين، فهو «المتبقي»، في حين يبحث ليوتار عن حضورهم غير القابل للاختزال في فردية وتعددية ما يسميه بـ «الحدث».

يعتبر التسليم ما بعد النيوي/ ما بعد الحداثي بـ «اللا مفكر فيه» و«المتبقي» و«الحدث» حاسما من أجل أنه يوضح التعارض غير المستساغ بين تناهي الذات المفكرة العقلانية والتنوع اللامتناهي للعالم - الذي يتجاوز ببساطة ما يسهل «الإنسان الغربي» أن يفكر فيه أو ما يفكر فيه بالفعل. منظورا إليه من هذه الزاوية، ينكشف حضور الذات الديكارتية بوصفه محلا للغياب والحذف والإقصاء والصمت في وقت واحد. واستكمالا للحلقة، يتم تشخيص الذات المذكورة باعتبارها مصدر العوز الإستمولوجي الذي يُشكّل النزعة الإنسانية الغربية. وبعيدا عن أن يكون «الإنسان» الديكارتية خزاناً لمعرفة كاملة، نجد أن هذا «الإنسان»، كما كتب فوكو، «هو كذلك محل للجهل - ذلك الجهل الذي يُعرّض فكره باستمرار لأن تتجاوزه كينونته الخاصة، ويمكنه، في الآن نفسه، من استعادة ذاته انطلاقاً مما يفوته» (1970، ص. 323).

لكن لا يكفي أن يُترك الإنسان الديكارتية في هذه الحالة من الجهل والغفلة الحميدين. ذلك لأنه، علاوة على عملية حذف الآخر البسيطة، تتعزز فلسفة الهوية عند ديكارت، أيضاً، من خلال علاقة عنيفة وإكراهية بآخرها المحذوف. وكما كتب زيغمونت بومان: «مادامت سيادة العقل الحديث تتمثل في سلطة وضع وتثبيت التعريفات - فكل شيء ينفلت من التعيين الواضح هو شذوذ وتحد» (بومان 1991، ص. 9). هكذا، وكما أن العقلانية الحديثة غالباً ما نسبت نوعاً من الأخيرة الخطرة إلى صورة أو صور المنحرف، كذلك سعت بعنف إلى قمع كل أعراض الغيرية الثقافية. وفي خطوة مثيرة للجدل، حدد كتاب مثل أدورنو، وهوركهايمر وبومان الفاشية بحسبانها أحد نتائج خوف التنوير من الغيرية. ويمكن القول إن إجراءات المهمة الكولونيالية التحضرية تحفزها انزعاجات مماثلة. ومن شأن ملاحظات ليوتار حول التَّسوية التي تمارسها النزعة الإنسانية الغربية أن تُثَوِّرنا في هذا الباب:

إن سرديات الشرعنة الكبرى التي أنشأتها الحداثة في الغرب... هي سرديات كوسموبوليتية، كما اعتاد كانط أن يقول. فهي تستلزم على وجه الضبط «تجاوزاً» (*dépassement*) للهوية الثقافية الخاصة لصالح هوية مدنية كونية. لكن الكيفية التي

يمكن أن يتم بها هذا التجاوز غير واضحة (ليوتار 1992، صص. 5-44).

يمكن القول إن الدراسات ما بعد الكولونيالية تنضم إلى ما بعد الحداثة في محاولة تروم تحليل ومقاومة هذا التجاوز.

قبل ختام هذا الحديث ما بعد البنيوي عن نزعة التنوير الإنسانية، أود أن أعود باختصار إلى مقالة كانط المنشورة في دورية *Berlinische Monatschrift*. في هذه المقالة، يعلن كانط لقرائه بأن للتنوير شعاراً هو: سابري أودي *Sapere aude*، أي «تجرأ على المعرفة». هنا يكمن تاريخ النزعة الإنسانية الغربية والعقلانية الديكارتية. إن الجمع بين المعرفة والتجروء يعني، من الآن فصاعداً، الجسارة والتوقُّع والجموح والتهور في ممارسة المعرفة. بتعبير آخر، إنه الاعتراف بأن السيطرة هي الباعث الوحيد الذي يدفع إلى معرفة العالم. فالتدخل ما بعد البنيوي وما بعد الحديث في هذا الحقل يعرض إمكانية المعرفة بشكل مختلف - معرفة الاختلاف في ذاته ولذاته. وفي تعارض حاد مع التنوير، يمكن أن يكون شعار هذا التدخل هو: «إِهْتَمَّ بالمعرفة». دعونا نختم بقول ليفناس: «في تنحي الأنا عن سلطانه بوصفه أنا (في الصورة المقيّنة للأنا)، نجد الأخلاق...» (ليفناس 1994، ص. 85).

مكتبة
t.me/soramnqraa

ما بعد الكولونيلية والإنسانيات الجديدة

ميزنا في الفصل السابق بين النزعة الإنسانية الغربية والإنسانيات الغربية على أساس أنه بينما تشغل الأولى بطرائق المعرفة، أو باكتساب المعرفة، ترى الثانية أن الإنسان إنما يصير إنساناً من خلال الأشياء التي يعرف. لقد فحصنا من قبل السمات الأساسية للتحيز التفكيكي الموروث لما بعد الكولونيلية ضد النزعة الإنسانية للتنوير. وسيتولى هذا الفصل عرض السياق الشارح لموقفها المعارض للإنسانيات التقليدية.

إزاحة أوروبا عن المركز

وجدت ما بعد الكولونيلية نفسها، منذ نشأتها في ثمانينيات القرن العشرين، في رفقة مجالات معرفية مثل دراسات المرأة، والدراسات الثقافية ودراسات التنوع الجنسي. فقد سعت هذه الحقول المعرفية - التي غالباً ما صُنفت في خانة «الإنسانيات الجديدة» - أولاً، إلى إبراز صنوف الإقصاء والحذف التي تؤكد على امتيازات وسلطة أنساق المعرفة المعترف بها، وثانياً إلى استرداد تلك المعارف المهمشة التي حجبها وأخرسها المنهاج الإنساني المترسخ. حاول كل واحد من هذه المجالات المعرفية تمثيل اهتمامات مجموعة معينة من «المعارف المقهورة»، وهو اصطلاح لفوكو يريد به «المعارف التي نبذت بوصفها غير مؤهلة للقيام بمهمتها أو غير مُهيأة على النحو الكافي: معارف ساذجة، تشغل المثابة الدنيا في التراتبية، دون المستوى المطلوب للمعرفة أو العلمية» (فوكو 1980a، ص 82). هذه المعارف «الأقلية»، كما كتب دولوز وغيتاري، تجسد أشكال الفكر والثقافة التي «رُحِّلت» عَنوةً من قِبَل أنساق المعرفة المهيمنة أو الكبرى

(دولوز وغيتاري، 1986). تعتمد اصطلاحات فوكو ودولوز ترجمة الصراع على موضوع المعرفة بلغة التمرد السياسي. بالنسبة إلى فوكو، يساعد مقترح الاستعادة الجذرية للمعارف المقهورة/الأقلية على كشف التجاور الخفي بين المعرفة والسلطة، «الذي عن طريقه يَنْقُلُ مجتمع ما معرفته ويضمن بقاءه تحت قناع المعرفة» (فوكو 1977، ص. 225). بالمثل، يسلم دولوز أن من شأن «إعادة توطين» الآداب الأقلية أن «تنوب عن آلة ثورية قادمة» (دولوز وغيتاري، 1986، ص. 18).

قد نجد مثالا مميزا لمشروع من هذا القبيل في الدراسات النسوية/دراسات المرأة، التي تعترف بأن عدم تمكين النساء قد ساعد عليه، جزئيا، إقصاؤهن من المجال الذي يجري فيه إنشاء المعرفة نفسها ونشرها. ذلك أن اكتساب المعرفة، كما تشير سوزن شيردان، قد كان سمة مهمة وراسخة في النشاط النسوي على الأقل منذ القرن التاسع عشر (انظر شيردان 1990، ص. 40). فالحركة النسوية لم تتوقف عن المطالبة بالمساواة في فرص الولوج إلى وسائل المعرفة، وأيضا بالمساواة في المشاركة في صنع المعرفة على أساس أن المعارف الموروثة تقيد بالكمال انشغالات المؤسسات الذكورية المهيمنة التي داخلها تطورت وتمت الموافقة عليها. هكذا شكل التدخل النسوي في أكاديمية الإنسانيات تحديا في وجه الافتراضات المعيارية والكونية التي تقوم عليها أنساق المعرفة المتحيزة جندريا أو «المتركزة حول القضيب»، وحاول هذا التدخل، كذلك، أن يجعل طرائق المعرفة والأشياء المعروفة معا أكثر تمثيلية. وتمثل هدفه في تمكين النساء من أن يصرن ذواتا ناشطة مشاركة بدلا من أن يَبْقَيْنَ موضوعات معرفية سلبية ومُشَيَّاة.

تقتفي الدراسات ما بعد الكولونيالية أثر النسوية في نقدها للخطابات التأسيسية كما يبدو. لكنها، بعكس النسوية، توجه نقدها للهيمنة الثقافية التي تمارسها المعارف الأوروبية، مُحاولَةً إعادة إثبات قيمة العالم غير الأوروبي الإيستمولوجية وقُوَّتِهِ. ذلك أن الاستعادة ما بعد الكولونيالية للمعارف غير الأوروبية هي، في الواقع، عبارة عن تنفيذ للامتياز المشين الذي منحه ماكولي لرف وحيد في مكتبة أوروبية «جيدة» بالمقارنة

مع المتن الكلي للإنتاج الأدبي «الشرقي». تمثل مذكرة 1835 لماكولي الاستعمار التاريخي للمعرفة والبيداغوجيا الذي يتم عبره، كما يرى ديبش شاكربارتي، إقصاء الفكر غير الغربي على نحو دائم من تكوين معرفة بالتحديد. إن مؤرخي العالم الثالث، كما كتب: «يشعرون بالحاجة إلى الرجوع إلى أعمال في التاريخ الأوروبي؛ أما مؤرخو أوروبا، فلا يشعرون بالحاجة إلى عمل مماثل... ليس في وسعنا مجرد تحمل المساواة أو التماثل في الجهل على هذا المستوى من دون المجازفة بأن نظهر «عتيقي الطراز» أو مُتجاوزين» (شاكربارتي 1992، ص. 2).

هذا الغياب للتبادلية يتفاقم عندما نضع في الحسبان أن الفلسفة الأوروبية لم تسمح أبدا لجهلها الثقافي بأن يلطف من ادعاءاتها للكونية: على مدى أجيال، أنتج الفلاسفة والمفكرون الذين شكلوا طبيعة العلوم الاجتماعية نظرياتهم البشرية جمعاء؛ وكما نعلم جيدا، فقد تم إنتاج هذه الإقرارات في إطار من الجهل النسبي، وأحيانا المطلق، بأكثرية البشرية، أي بأولئك الذين يعيشون في ثقافات غير غربية (شاكربارتي 1992، ص. 3).

تقارب حجاجات شاكربارتي لب نزاع ما بعد الكولونيالية مع الإنسانيات الأرثوذكسية. ومع ذلك، بينما يقصر شاكربارتي تركيزه على مشكلة المعرفة التاريخية، تؤكد دراسات ما بعد الكولونيالية أن حقل الإنسانيات برمته قد أفسد بسبب الإكراه على ادعاء كونية زائفة، وحجب استثمارها السياسي أيضا في إنتاج معارف «رئيسية» أو «مهيمنة». تستلزم إعادة التوطين الإبستمولوجي والبيداغوجي للعالم غير الغربي إذن مهمة مزدوجة: أولا، عرض الإدعاء الإنساني للنزاهة السياسية، وثانيا، «قلمنة» - بتعبير شاكربارتي- مزاعم «أوروبا» المعرفية التي أضفت عليها الامبريالية الحديثة والنزعة الوطنية، بعملها المتضافر وبعنفها، طابعا كونيا» (شاكربارتي 1992، ص. 20).

لتقييم صحة هذا القدح ضد العلوم الإنسانية علينا الآن أن نلقي نظرة نقدية ما بعد كولونيالية على أصول المعرفة الإنسانية وتشكلها - أن نعود، إذا جاز التعبير، إلى النشأة

الأولى للعلوم الإنسانية بوصفها شعبة دراسية ذات امتياز في فلورنسا القرن السادس عشر.

السلطة، والمعرفة، والإنسانيات

يدين مصطلح «النزعة الإنسانية» بأصله لبرنامج ثقافي تعليمي، دنيوي متمرکز حول الإنسان، يعنى بالاحتفال بالإنجازات «الإنسانية» وبتنميتها. ويقرن تاريخ هذا البرنامج التعليمي، على نحو غير مباشر، بظهور كلمة إيطالية، جديدة على ما يبدو، في منتصف القرن السادس عشر، وهي أومانيسـتا *umanista*، التي تشير إلى المعلم، أو العالم، أو الطالب المنشغل بتلك الشعبة من الدراسات المعروفة باسم استوديا أومانـتاتيس *studia humanitatis*، أو عموما بالفنون الحرة (انظر كامبانا 1946). ويشهد ظهور هذه الكلمة على تكريس الفنون الحرة بوصفها حقلا معرفيا داخل الأكاديمية- ويؤرخ للحظة التاريخية التي تحولت فيها الإنسانيات إلى مادة تعليمية خاصة في الجامعات الإيطالية، ومن ثمة إلى حقل تنفرد به مجموعة معينة من المختصين والأكاديميين. يرى بول بوف بأن حقلا معرفيا أكاديميا معنا هو عبارة عن «مشروع تراكمي، وتعاوني لإنتاج المعرفة، وممارسة السلطة، وخلق مسارات مهنية» (بوف 1985؛ نقلا عن سبانوس 1986، ص. 52)- وتسم نشأة الأومانيسـتا، في إيطاليا منتصف القرن السادس عشر، العملية التي بواسطتها تشرع مجموعة من المصالح الثابتة في ربط ذاتها بترقية الفنون العقلية.

من الجدير بالذكر أنه إذا كان بالوسع اقتفاء أثر مصطلح أومانيسـتا في إيطاليا عصر النهضة، فإن لعبارة استوديا أومانـتاتيس أصلا اشتقاقيا شيشروني أكثر قِدَمًا، وتنطوي على تصور للدراسة الأدبية بوصفها الشكل الوحيد للمعرفة المناسب للكائن البشري. وكما يقول شيشرون، «إن العيش مع ربـات الإلهام يعني العيش بشكل إنساني» (المطارحات التوسكولانية، 5، 23، 66، نقلا عن كورتيوس 1953، ص. 228). ينحدر تحيز شيشرون الإبستمولوجي، هو أيضا، من توافق أكثر قِدَمًا دأب، بحسب

تعبير إرنست كورتبوس، على «نسبة جميع الأنشطة الفكرية العليا إلى ربّات الإلهام» (كورتبوس 1953، ص. 230). هكذا، تكيل إلبادة هوميروس المديح لربّات الإلهام بسبب معرفتهن بكل الأشياء، كما أن ربّات الإلهام عند فيرجيل يُحتفى بهن على الدوام بوصفهن حارسات للفلسفة. ويعتمد أنصار النهضة المدافعون عن الاستوديا أومانتاتيس، بحماس، على هذه التراكمات التاريخية المتعددة، التي تجعل من الشعر أو الأدب أساس كل المعرفة الإنسانية. على سبيل المثال، يدافع ليوناردو برونّي، إنساني عصر النهضة، عن التفوق الطبيعي لهذه المعرفة الجديدة على أساس أنها كونية في مداها ومن ثمة، مهياة على نحو فريد لتوفير تعليم كامل، إذ يقول: «إن الآداب *litterae* على وشك العودة بكل ثرائها، لتكوّن بشرا كاملين، وليس علماء فقط. وهي تسمى استوديا أومانتاتيس لأنها تشكّل الإنسان الكامل» (انظر غارين 1965، ص. 38).

يعد تقريظ بروني السخي للعلوم الإنسانية هاما لثلاثة أسباب. أولا، لأنه، مثل شيشرون، يؤيد دراسة «الآداب» من أجل قدرتها على إنتاج كائنات بشرية «كاملة» أو تمثيلية؛ ثانيا، لأن شغفه بفكرتي «التكوين» و«التشكيل» يعرب عن فهم خاص للممارسة التعليمية، ومن ثمة لدور ووظيفة الأومانتاتيس المهنيين؛ وأخيرا، لأنه بتشيده على أهمية الاستوديا أومانتاتيس بالنسبة لأولئك الذين «ليسوا مجرد علماء»، يمدد وظيفة التربية الإنسانية إلى خارج الأكاديمية. كل واحد من هذه الأمور التي وسمت تقريظ بروني الحماسي يشير إلى حدود النزعة الإنسانية التي تُكون هدف ما أطلقنا عليه اسم النقد المناهض للإنسانية أو المقاوم. لتوضيح هذه الحدود نحتاج إلى اكتشاف حقل النزعة الإنسانية في عصر النهضة ونتائجها بشكل أكمل.

بدءا، من المهم أن نتذكر أن برنامج الاستوديا أومانتاتيس التعليمي قد انبنى على سلسلة من الإقصاءات المنهاجية، والتي تعرضت لها على الخصوص تلك الحقول الدراسية المرتبطة بالنزعة الإسكولائية القروسطية. نتيجة لذلك، وعلى الرغم من ادعائه التمثيلية، فقد أقصى هذا البرنامج - منذ لحظة ابتدائه - عددا من المعارف الأخرى مثل المنطق، والرياضيات، والعلوم الطبيعية، والفلك، والطب، والقانون،

واللاهوت. على العموم، وكما أكد ذلك عدد من المعلقين، كان النزاع بين النزعة الإنسانية والنزعة الإسكولائية في جوهره نزاعاً بين ما يسمى «علوم الإنسان» وما يسمى «علوم الطبيعة» (انظر غارين 1965، صص. 9-24). وخلال النقاش اللاحق، أكد الإنسانويون، بلا هوادة، على سموهم المعنوي بالمقارنة مع الأمور «الخسيسة» المزعومة التي تشغل بها المعارف غير الأدبية. وكان قلم بترارك لازعاً على نحو مميز وقوي في هذا الموضوع:

مارس مهنتك، أيها الميكانيكي، إن استطعت، عالج الأبدان، إن استطعت. وإن لم تستطع، فاقتل؛ واستلم أجرتك لقاء جرائمك... لكن كيف سولت لك نفسك، بوقاحة لا سابق لها، أن تُبَوِّئَ البلاغة منزلةً أدنى من منزلة الطب؟ كيف أمكنك أن تُصَيِّرَ السيدةَ خادمةً، والفنَّ الحرَّ فناً ميكانيكياً؟ (انظر غارين 1965، ص. 24).

تعتمد تراتبية المعارف المقترحة من قبل بترارك بدهياً على العلامات المتناظرة للتراتبية الاجتماعية - وتبعاً لذلك، تماثل علاقةُ الفنون العقلية بالعلوم الطبيعية علاقةَ السيدة بالخادمة. هكذا، يُعقِّد بترارك إدعاء التمثيلية الإنسانوي من خلال إقصاء بعض نماذج المعرفة من دائرة المنهاج الدراسي للاستوديا أومانتاتيس، وأيضاً من خلال التلميح إلى فئات من الناس (من قبيل الخدم والميكانيكيين) الذين قد لا يُعدُّون بشراً على نحو صحيح أو تمثيلي. ونلفي مؤشرات مماثلة على الإقصاءات الماكرة التي تمارسها المعرفة الإنسانية، وذلك في تمييزه بين الفنون «الحرّة» والفنون «الميكانيكية»، وكذلك في التعليق المستخف الذي يوجهه إلى الأطباء القتلة - «استلم أجرتك لقاء جرائمك»، التي تدعم المفاضلة بين نشاط «الفنانين» الخالص وعمل «الصناع» اليدوي.

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن فصل بترارك بين مجال الفنون الحرّة ومجال الفنون الميكانيكية يقوم على تمييز ذي حولة سياسية - ورنان بالنسبة للباحثين ما بعد الكولونياليين على الخصوص - بين النشاط الثقافي المتحضر ومقابله الهمجي. وكما يشير هيدغر في «رسالة عن الإنسانية»، اعتمد مشروع الاستوديا أومانتاتيس دائماً على التعارض بين فكرة الإنسان الإنساني أو الأومو أومانوس *homo humanus* المعيارية،

من جهة، وبين الفكرة الشاذة المكوّنة عن الإنسان الهمجي أو الأومو باربروس *homo barbarus*، من جهة أخرى. يقول:

لقد تم التفكير في الأومانتاتيس [الإنسانية] *Humanitatis*، والسعي إليها لأول مرة، على نحو صريح، تحت هذا الاسم، في عهد الجمهورية الرومانية. كانت تتم المقابلة بين الأومو أومانوس [الإنسان الإنساني] *homo humanus* والأومو باربروس *homo barbarus* [الإنسان الهمجي]. والأومو أومانوس هو في هذه الحالة الرومان... الذين اكتسبوا ثقافتهم في مدارس الفلسفة. وكانت هذه الثقافة تعنى بتحصيل وتعليم الفنون الحرة (هيدغر 1977، ص. 200).

تبنى النزعة الإنسانية في عصر النهضة هذين التمييزين من أسلافها الرومان، وبذلك، تشرع في إمطة اللثام عن تناقض جوهرى في قلب مشروعها. وعلى الرغم من ادعائها القدرة على إنتاج كائنات بشرية مثلة، فإنها تفرض مجموعة من الإكراهات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية على الصفة الحقيقية للبشرية.

حين نظر إليه من هذه الزاوية، ومرة أخرى عبر فرضية فوكو حول أنساق المعرفة المهيمنة، يمكن القول إن مشروع الاستوديا أومانتاتيس الثقافي والتعليمي يمارس «قمعا مزدوجا»: أولا في حق أولئك الذين يقصّهم من المعرفة، وثانيا في حق الذين يتلقونها، والذين يفرض عليهم نموذجا ومعايير وشبكة (فوكو 1977، ص. 219). تعيدنا ملاحظة فوكو حول الإواليات المتّظمة للمعارف الرئيسية إلى بروني، الذي يحتفي في تقريضه للإنسانيات، كما رأينا سابقا، بقدرة الأومانيستا على «تشكيل» و«تكوين» طلابه بطريقة خاصة. لكن في أية صورة كان يُشكّل هؤلاء الطلاب بالضبط؟ وما الذي يقوله لنا هذا الاهتمام بتكوين الذات المتعلمة عن الادعاءات الإنسانية المتعلقة بالنزاهة؟ لكلا هذين السؤالين صلة مباشرة بدور الإنسانيات خارج الأكاديمية—إنهما يشيران إلى ما يمكن أن نسميه بدوافع الاستوديا أومانتاتيس السياسية.

في كتابه الحديث، التقليد الأدبي الغربي، يؤكد هارولد بلوم أن الإنسانيات التقليدية

غير محفزة سياسيا. فنشاط القراءة، كما يؤكد، نشاط مستوحد وليس اجتماعيا، ولذلك، من غير المرجح أن يشكل الأدب أساسا راسخا للتغيير الاجتماعي: «إن القراءة الحققة نشاط فردي ولا يُعلّم أي أحد كيف يصبح مواطنا على نحو أفضل» (بلوم 1994، ص. 526). وعلى الرغم من أن براهين بلوم جد مقنعة في أغلب الأحيان، إلا أنه تجاهل أن الإنسانيات الحقيقية ظلت على الدوام تُعدّ التعليم الأدبي أداة ضرورية لحسن سير الدولة. بتعبير آخر، لقد اشتغلت الإنسانيات دائما بوصفها «أيديولوجيا جمالية أخلاقية» تنهض بمهمة صنع مواطنين/ رعايا مثاليين وتَنقَصُدها (انظر كانتيموري 1934، ص. 86). لهذا، وعلى سبيل المثال، يمدح الإنسانى الفلورنسي، بروتشولي الفنون الحرة على أساس أن «هذه المعارف وحدها تستحق أن تكون الأفضل لتدريب شباب تحتاجهم حكومة الجمهورية» (نقلا عن كانتيموري 1934، ص. 97).

فضلا عن ذلك، تُعدّ النزعة الإنسانية نفسها، كما رأينا، مسعى أكاديميا وبيداغوجيا يروم كمال الطبيعة البشرية أو الأومانيستاس. وفقا لذلك، وبينما كان مؤيدو النزعة الإنسانية يرون أن هذه الطبيعة البشرية المثالية تتجسد وتعبر عن نفسها من خلال أشكال متنوعة من النشاط والتنظيم البشريين - مثل اللغة والأدب والأسرة والحياة المدنية - كان جل الإنسانيين متفقين على أن الدولة هي الشكل النموذجي الأصلي والتمثيلي للأومانيستاس. ويلزم عن ذلك، بالنسبة لكتاب مثل بروتشولي، أن يُسلّم أيضا بأن الدولة هي الغاية المنطقية والحقيقية لكل مجالات الاستوديا أو مانتاتيس. وبهذه الروح يقدم بروني ترجمته لكتاب السياسة لأرسطو قائلا:

من بين العقائد الأخلاقية التي عبرها تشكل الحياة البشرية، تشغل تلك التي تتعلق بالدول وحكوماتها أشرف المراتب. ذلك لأن الغرض من تلك العقائد هو تمكين جميع الناس من حياة سعيدة... فبقدر ما تعم السعادة جميع الناس، يجب أن تُعدّ إلهية (انظر غارين 1965، ص 41).

بالمثل، يرى بروتشولي أن أفضل نماذج الطبيعة البشرية يجسدها أولئك الذين لهم

القدرة على الأمر بدلا من الخضوع. إذ بتعبيره، «ليست لجميع أجزاء النفس القيمة نفسها، فبعضها يأمر بينما بعضها يطيع، وتلك التي تأمر هي الأشرف، ولهذا يكون الأمير أعلى الناس مرتبة...» (نقلا عن كانتيموري 1934، ص. 93)

إن تثنين إنساني عصر النهضة للدولة بوصفها غاية حقيقية للمعرفة يتردد في كل التجليات اللاحقة للنزعة الإنسانية. إنه، يقينا، مكون قوي للإحياء الإنساني الذي جرى في القرن التاسع عشر تحت رعاية المثالية الألمانية. على سبيل المثال، يذكرنا نص شيلر البارديغمي، رسائل في التربية الجمالية للإنسان، بالاحتجاج الفلورنسي الذي تعرضنا له، إذ يؤكد على أن الغاية الأولى للتربية الجمالية هي تحقيق الدولة العقلانية:

يمكن القول إن كل فرد بشري ينطوي، بالقوة والتصميم، على إنسان مثالي، هو عبارة عن نموذج أصلي للكائن البشري، وإنما تكمن مهمة حياته في أن يكون، على مدى ما يعتره من تغيرات، في وفاق مع الوحدة الثابتة لهذا المثال. وهذا النموذج الأصلي، الذي يمكن أن نميزه بوضوح إلى حد ما في كل فرد، إنما تمثله الدولة، التي هي الشكل الموضوعي، وإن جاز التعبير، القانوني الذي تسعى الذوات الفردية المتعددة إلى الاتحاد فيه (شيلر 1966، ص. 17؛ نقلا عن لويد 1985، ص. 165).

بالنسبة لشيلر، كما بالنسبة لأسلافها لنهضيين، تُستمد قانونية الدولة من قدرتها على تجسيد أفضل سمات الطبيعة البشرية، ومن ثمة، أكثرها تمثيلية. وبالتأكيد، نجد الفكرة نفسها تتكرر على نحو أكثر شهرة في كتاب «الثقافة والفوضى» لماثيو أرنولد الذي يقول: «تستدعي الثقافة فكرة الدولة. ولا نجد أي أساس لسلطان الدولة الحازم في طبيعتنا العادية؛ وإنما نجد هذا الأساس في الثقافة التي تسعفنا بها طبيعتنا الفضلى» (ماثيو أرنولد، الأعمال النثرية الكاملة، المجلد 5، ص. 135).

في جميع مظهراته التاريخية، يتوحد الفكر الإنساني بوضوح في طموحه إلى تأسيس علاقة تكافلية بين الثقافة - أو المعرفة - والدولة. ومع ذلك، إن سعي الإنسانية إلى جعل المعرفة مذعنة أبدا للسلطة تكاد تصاحبه على الدوام، كما ذكرت، احتجاجات مُقابِلة تتعلق بنزاهة التربية الإنسانية. وكما يلح أرنولد في مقالته «وظيفة النقد في

يمكن اختصار القاعدة في كلمة واحدة- النزاهة. وكيف يجب على النقد أن يبرهن على نزاهته؟ بأن يبقى بعيدا عما يسمى بـ «الرؤية العملية للأشياء»... برفضه الحازم الانصياع لأي من تلك الاعتبارات الخفية، السياسية والعملية، في شأن الأفكار... (ماثيو أرنولد، الأعمال الشرية الكاملة، المجلد 3، ص. 269-70).

ثمة ملاحظتان نعقب بهما على قاعدة النزاهة عند أرنولد. أولاها أن أرنولد -على غرار سنيكا وبترارك - يستعمل معيار البحث التزيه لدحض كل تلك المصالح «الخفية» و«السياسية» و«العملية» المزعومة، التي، لسبب أو لآخر، تخرق الإجماع السائد الذي تمثله الدولة، وتكون من ثمة غير قابلة للاندماج فيه. وبطبيعة الحال، إن طبيعة هذه المصالح المستبعدة واسمها قد تنوعا على مر التاريخ. ويربطها أرنولد بالطبقات العاملة غير المثقفة و«الغيرة»- إنهم سليلو ميكانيكي عصر النهضة كما يظهر. في أحيان أخرى، يتم ربط هذه المصالح المخالفة بعدد من «الأقليات»، أو بتابعي الإمبراطورية غير المتحضرين وصعاب المراس. وثانيتها أن دعوة أرنولد إلى النزاهة من شأنها في الواقع أن تحجب حقيقة استثمار الدولة في إنتاج المعرفة والثقافة- من شأنها أن تغطي على التعاون بين المعرفة والمصالح المهيمنة. فالنزاهة، بوصفها استراتيجية، تساعد على دعم ادعاء الدولة الزائف للكونية. باختصار، وكما يرى ماركس وإنجلز، تُضطرّ الطبقة الحاكمة إلى «تقديم مصالحها باعتبارها مصلحة مشتركة لجميع أفراد المجتمع، أي معبرا عنها على نحو مثالي: يجب عليها أن تمنح أفكارها شكل الكونية، وتقدمها بوصفها الأفكار العقلانية الوحيدة والصحيحة كونيا» (ماركس وإنجلز 1975، المجلد 5، ص. 60؛ نقلا عن غوها 1992، ص. 70).

في تعليق أخير على التواطؤ القائم بين النزعة الإنسانية ومصالح الدولة، وإن تكن خفية، من المهم الاعتراف بأن النزعة الإنسانية كانت تشهد ازدهارا كلما كانت تلك المصالح الموطدة معرضة للتهديد أو كانت بحاجة إلى إعادة تأكيدها. وعلى الرغم من أنه ليس لدينا حيز هنا لتفصيل التقارب التاريخي بين الإحياءات الإنسانية والوطنية

المتنوعة، تجدر الإشارة إلى أن النزعة الإنسانية قد صاحبت، على الدوام تقريبا، ودعمت ظهور الدول- الوطنية الموحدة والمتمركزة. هكذا، تحمل النزعة الإيطالية في داخلها دعوة إلى نوع من الاتحاد بين الدول الإيطالية، وبالمثل، تعبر الصيغة المثالية الألمانية من النزعة الإنسانية في القرن التاسع عشر عن نداء من أجل اتحاد ألمانيا. من ثمة، كذلك، تعبر نزعة أرنولد الإنسانية الشمولية عن الخوف من فوضى يحتمل أن يحدثها «الغوغاء» العنيدون والمتعذر احتواؤهم سواء في بلده أو في المستعمرات. ذلك أن نزعة أرنولد الإنسانية، بشكل خاص، تصر على الحاجة إلى الحفاظ على سلامة وسيادة أوروبا في وجه آخريها المتعددين والهمجين.

النقد المقاوم والإنسانيات الجديدة

في ضوء المناقشات السابقة، نستطيع أن نشرع الآن في تلخيص محفزات «الإنسانيات الجديدة»، أو النقد المقاوم والمناهض للنزعة الإنسانية. يردد إدوارد سعيد صدى فوكو في ادعائه أن هذا النقد يتوجب عليه، على نحو مثالي، وربما مستحيل، أن «يرى نفسه معززا للحياة ومعارضاً بحكم تكوينه لأي شكل من أشكال الطغيان والهيمنة والتعسف؛ وتتمثل أهدافه الاجتماعية في إنتاج معرفة غير قسرية لمصلحة الحرية البشرية» (سعيد 1983، ص. 29). يمكن أن نبرهن بصورة أكثر دقة على أن خطاباً نقدياً مقاوماً مثل ما بعد الكولونيالية يعارض إقصاءات الفكر الإنساني من خلال محاولة تروم جعل حقل المعرفة أكثر تمثيلية. هذا المشروع يعتمد على نوعين من الكشف أو «الإظهار» النقدي. أولاً يأخذ على عاتقه الوظيفة المُصَحِّمة أحياناً، ووظيفة الكشف عن المصالح التي تتحكم في إنتاج المعرفة. يكتب ستوارت هال عن مشروع الدراسات الثقافية قائلاً:

... عندما بدأت الدراسات الثقافية عملها... لزمها... أن تتولى مهمة إزالة القناع عما كانت تُعَدُّه مسلمات غير معلنة للتقليد الإنساني نفسه. لقد وجب عليها أن تُجَيِّد الافتراضات الأيديولوجية التي تشكل دعامة الممارسة، وأن تكشف عن البرنامج

التعليمي... وأن تحاول إجراء نقد أيديولوجي للطريقة التي قدمت بها الإنسانيات والفنون نفسيهما بوصفهما جزأين من المعرفة النزيمية (مال 1990b، ص. 15).

ثانياً، إن مهمة التحقيق التي ينبري لها النقد المقاوم تلفت الانتباه، أيضاً، إلى النطاق الواسع من المعارف غير المعترف بشرعيتها، والمستبعدة أو الخاضعة، الذي أشرنا إليه سابقاً في هذه المناقشة، وتحاول من ثمة إنقاذ هذه المعارف. ويتحدث هابرماس عن هذه المهمة بوصفها «مصلحة معرفة تحررية» تقتضي الآثار التاريخية للحوار المكبوح وتعيد بناء ما تم كبحه (هابرماس 1972، ص. 315). ومع أن فوكو يشير أيضاً إلى هذا المشروع، بعبارات مشابهة، بوصفه محاولة تمرد من قِبل المعارف الخاضعة، إلا أنه ذو حساسية تجاه مخاطر رغبة طوباوية تروم ببساطة قلب التراتبية السائدة في المعارف. كما يؤكد بأن قلباً بسيطاً لن يؤدي إلا إلى استنساخ المؤسسات المهاجمة ويشكل من ثمة أورثودوكسية أخرى- في هذه الحالة، أورثودوكسية مبتدعة: «أليس صحيحاً ربما أنه ما إن يجري الكشف عن هذه الشظايا الجنياولوجية، وما إن يتم تمين وتداول عناصر المعرفة الخاصة المستخرجة من تحت الردم، حتى تتعرض لخطر إعادة تقنينها، وإعادة استعمارها؟» (فوكو 1980a، ص. 86). يجبر تدخل فوكو النقد المقاوم على تأمل صعوبات إبعاد عملية استعادة المعارف الخاضعة عن إرادة القوة.

في هذا الصدد، يقترح دولوز وغيتاري- بشكل مراوغ إلى حد ما- بأنه ينبغي للمعارف والآداب الخاضعة أن تستعويض بحزم عن الرغبة في أن تصبح «رئيسية» أو مرجعية، بحلم مقابل هو: «الصيرورة- الأقلية» (دولوز وغيتاري، 1986، ص 27). وعلى الرغم من أن الاستلزامات الدقيقة لهذا المشروع تظل غامضة، فقد نقول إن جميع المعارف «الأقلية» بحاجة إلى الاحتفاظ بذاكرة إخضاعها وترحيلها. ومن ثمة، الاحتفاظ بصلتها الإبداعية بحقول أخرى من «الثقافة». ونلفي صيغة أخرى لهذا الاقتراح، أعقد من الناحية الفلسفية، في العملية التي يطلق عليها هيدغر اسم ليشتونغ (Lichtung). تحمل الكلمة في ذاتها معنى مزدوجاً لـ «النور» و«الفُسح»- تدل على الإنارة التي هي أيضاً إفساح لمكان ما: «وسط الكائنات ككل، ثمة مكان مفتوح. ثمة

إفساح وإنارة» (هاليورتز، 1981، ص. 43). إن الإنارة والإفساح المتأتين من الليشتونغ الهيدغري يمكنان الوعي البشري الأشد تقييدا من اختبار تزامن المؤلف والغريب، الثابت والطارئ، الوطن واللاوطن، والإنساني والهمجي على حد سواء. منظورا إليه على هذا النحو، يذكرنا الليشتونغ بأن الهوية تتأسس دائما على حضور آخرها، أو بأن كل معرفة رئيسية تحمل في ثناياها إمكانية أقلية مقابلة.

يتطلع النقد المقاوم في نمطه الطوباوي إلى شرط الليشتونغ الهيدغري. أما معرفة ما إذا كانت تطلعاته هذه موفقة، فهي بالتأكيد مسألة أخرى. على أنه بإمكاننا أن ننهى هذا القسم بإدعاء كوامي أنتوني آبياه الموحى بأن «بَعْدِيَّة ما بعد الكولونيالية، مثل بَعْدِيَّة ما بعد الحداثة، هي بَعْدِيَّة حركية تروم إفساح مكان...» (آبياه 1992، ص. 240). في هذا «الإفساح» / الليشتونغ ما بعد الكولونيالي ربما يمكننا في النهاية تمييز قيمة الفكر غير الأوروبي الإيستمولوجية. أو، كما كتب شاكربارتي، في الحيز الجديد الذي أفسحته البيداغوجيا ما بعد الكولونيالية قد نشرع في تصور «مواقع قاعدية» تجدد فيها أحلام إزاحة أوروبا عن المركز [أو أقلمة] «ماوى ممكنا لها» (شاكربارتي 1992، ص. 23).

العالم والكتاب

تستمد ما بعد الكولونيالية من المناهضة ما بعد البنوية للنزعة الإنسانية، ومن «الإنسانيات الجديدة»، إذن، رؤية للقوة الغربية بوصفها أحد أعراض الإيستمولوجيا والبيداغوجيا الغربيتين. وبقدر ما يُتصوّر النقد ما بعد الكولونيالي للحداثة الكولونيالية، على نحو أساسي، من حيث كونه تدخلا في عالم إنتاج الثقافة الغربي، يعبد الطريق لتركيز متميز على المؤهلات الثورية للمثقف ما بعد الكولونيالي. ذلك أن ما بعد الكولونيالية ليست الوحيدة أو الشاذة في تحيزها إلى مذهب الفعالية الأكاديمية - لقد دافع المفكرون المنحدرون من التقاليد اليسارية، على الدوام، عن مسؤوليات المثقف العمومية. فالمفكر السياسي الماركسي الإيطالي، أنطونيو غرامشي،

دافع بصورة شهيرة عن ضرورة التأثير الاجتماعي اليومي لـ «المثقف العضوي». بالمثل، أطرى رائد الماركسية البنيوية الفرنسي، ألتوسير، على الأساتذة من أجل مقاومتهم لأيديولوجيا الدولة المترسخة داخل المؤسسات التعليمية. وعلى نحو مماثل، تسبغ معادلة فوكو للمعرفة والسلطة نزعة جذرية استثنائية على المنشق أو المفكر المقاوم. لكن، وعلى الرغم من هذه السوابق، كان استثمار ما بعد الكولونيالية في مثقفها معترضا عليه بشدة من قبل خصومها. إذ بينما حاول المنظرون الكولونياليون الدفاع بطرق مختلفة عن سياسة ممارستهم الأكاديمية، أكد نقاد التنظير ما بعد الكولونيالي المتأخرون على المسافة غير المستساغة بين الانشغالات المستبطنة للأكاديمية ما بعد الكولونيالية، من جهة، والاهتمامات الناشئة عن الحقائق ما بعد الكولونيالية، والمتصلة بها، من جهة أخرى.

يوافق بعض المنظرين ما بعد الكولونياليين المحترسين والمنتقدين لذواتهم على أن العمل الأكاديمي لما بعد الكولونيالية غالبا ما يكون غير متبته لأثره المؤذي اجتماعيا. من بين هؤلاء، يفيدنا تحذير غيتاري سيفاك من أن الامتيازات المتأخرة لدراسات الهامشية داخل أكاديمية العالم الأول الميتروبولية تصلح عن غير عمد لتعيين وتثبيت ومن ثمة إقصاء بعض التشكيلات الثقافية بوصفها هامشية بصورة مزمنة (سيفاك 1993، ص. 55). وكما تحذر سيفاك، قد يكون من شأن «النزعة العنصرية» الممجدة للدراسات ما بعد الكولونيالية أن تؤبد القمع الاجتماعي والسياسي الحقيقي الذي يستند على تمييز صارم بين «المركز» و«الهامش» (أنظر 1993، ص. 55). تنشأ تحذيرات سيفاك، في جزء منها، من مقاومة فوكو البارديغمية للثمين الفكري للهامشية. إذ يرى أن:

على المرء ألا يفترض وجود مجال معين من «الهامشية» يستحق أن يكون موضوعا لمعرفة علمية نزيهة وحرّة، لولا أن المتطلبات - الاقتصادية أو الأيديولوجية - للسلطة قد طبقت عليه آليات الحظر. وإذا كانت «الهامشية» قد تشكلت بوصفها مجالا للمعرفة، فقد تم ذلك انطلاقا من علاقات السلطة التي جعلت منها موضوعا ممكنا

(فوكو 1978، ص. 98؛ نقلا عن سيفاك التي أوردته بتصرف 1993، ص. 59).

على الرغم من أن فوكو وسيفاك يعارضان المؤسسة الأكاديمية لـ «خطاب الهامشية»، فلا أحد منهما مستعد للتسليم بالانفصال المطلق بين النشاط الفكري والحقائق السياسية. وبخلاف ذلك تماما، لا ينفك النقد المناهض لما بعد الكولونيالية يضع في الصدارة الثنائية العالقة بين الحالة التفكيكية الغائمة للمثقفين ما بعد الكولونيين والحالة الاجتماعية والاقتصادية لأولئك الذين يعيشون حياتهم واقعيا أو طبيعيا على هامش الحاضرة. يبدو نقاد من أمثال عارف ديرليك وإعجاز أحمد، بشكل خاص، صارمين في إقصائهم لكل النشاط التنظيري/الفكري المفتقد إلى مراجع ملائمة لمخالطة «يومية». هكذا، تعلن مقالة أحمد المتأخرة الموسومة بـ «سياسة ما بعد الكولونية الأدبية» عن تمييز أخلاقي بين المجال الممل للنظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية و«النقاش المثير للاشمئزاز» إلى حد بعيد «حول... نموذج الدول ما بعد الكولونيالية التي نشأت في آسيا وأفريقيا بعد تصفية الاستعمار في أعقاب الحرب» (أحمد 1995، ص. 1).

يفترض هذا التمييز على نحو واضح أن التغيرات البنائية في أشكال الحكامة تؤثر على عدد أكبر من الناس وبشكل مباشر أكثر مما تؤثر عليهم التغيرات الخيالية التي تطول المنهجيات النقدية. وإذا كان ادعاء أحمد يبدو غير قابل للجدل في ذاته، فإن اعتراضاته تتخذ منحى مؤذيا ومثبطا حين يشرع في التعامل مع كل الممارسة النظرية ما بعد الكولونيالية بوصفها استجمامية بشكل خالص. ففي جداله، يعتبر التنظير ما بعد الكولونيالي - كل تنظير خارج العلوم الاجتماعية - ترفا مؤسسا على وجود «حركة وفائض متعة» لدى قلة ذات امتيازات، في حين يُحكّم على الأغلبية العريضة من الآخرين بالعمل «تحت مستويات معيشة الفترة الكولونيالية» (1995، ص. 13). بتعبير آخر، في الوقت الذي يتوجب فيه على الخاضعين ما بعد الكولونيين أن يشتغلوا للبقاء على قيد الحياة، يكون المثقفون ما بعد الكولونيين أحرارا في تقاسم «انهيار كرنفالي ولعبة هويات» (1995، ص. 13). إن سجل أحمد - في هذا الموضوع كما في غيره - موجه بصورة خاصة ضد الانشغالات ما بعد الكولونيالية بالأسئلة

المتعلقة بتشكيل الذاتيات. وبالنسبة إليه، إن هذه الأسئلة الأنانية والذاتوية تنبذ السياسة «الحقيقية» للشعب ككل. ويظهر تحيز مماثل في مقالة عارف ديرليك، «هالة ما بعد الكولونيالية: نقد العالم الثالث في عصر الرأسمالية العالمية»، وهي مقالة ترى بأن السائد من «التوجهات الإستمولوجية والنفسية للمثقفين ما بعد الكولونيين» متنافر أخلاقيا مع «مشكلات الهيمنة الاجتماعية والسياسية والثقافية» ولا يمت إليها بصلة (ديرليك 1994، ص. 331).

تنشأ اعتراضات أحمد وديرليك من الاعتراف بانقسام جذري لعالم التجربة البشرية / الاجتماعية بين المجالين «الخاص» و«العام». وقد فسر فريدريك جيمسن هذا الانقسام بأنه ثنائية تراوح «بين الشعري والسياسي، بين ما وصلنا إلى التفكير فيه بوصفه مجالا للجنسانية واللاوعي وبين مجال العالم العمومي للطبقات والاقتصاد والسلطة السياسية الدنيوية» (جيمسن 1986، ص. 69). يشير تحليل جيمسن إلى الخلاف الذي يسمه أساسا، كما يعترف بذلك، التمييز النظري بين فرويد وماركس. وإذا كان هذا الخلاف قد اتخذ عدة أشكال في عدد من السياقات المتنافرة، فقد تم تبينه بصورة أوضح في الاختلافات النظرية بين النسويين المنتسبين إلى التحليل النفسي والنسويين الاشتراكيين. وفي حين كان النسويون المنتسبون إلى التحليل النفسي مهتمين بشكل أولي بتشكيل وتشويه الذاتية الأنثوية، شدد خصومهم الاشتراكيون على الأهمية الوحيدة للهوية الطبقية، ووصموا بشكل ملازم عالم «الإحساس» بوصفه غير سياسي ونكوصيا (أنظر كابلان 1985). هذا الحكم المسبق ضد الإحساس يعززه جزئيا الافتراض بأن شرط «الدخيلة» - المتطلب من قبل الإحساس - يفترض مسبقا الانسحاب من الاجتماعي نحو المتع النرجسية للوهم والخيال. منظورا إليها هكذا، يمنح هوس الإحساس امتيازاً للرغبة الفردية على الضرورة الجمعية، ويؤثر تحقيق الرغبات الشديدة الشخصية على حساب الإرادة الاجتماعية. هكذا، تأتي الذاتية الأنثوية لتمثل، بتعبير كابلان، «الموقع الذي تتضارب فيه القوى المتقابلة للأنوثة والنسوية في الليل» (كابلان 1985، ص. 154).

بالعودة إلى مناقشة ما بعد الكولونيالية مرة أخرى، يستأنف ديرليك وأحمد هذا التحيز ضد «الدخيلة» مع فرق حاسم. فالعمل والمحتوى الفكريان لما بعد الكولونيالية، في تحليلهما، هو الذي يأتي لشغل الحيز، وبذلك يستحق الوصمة المخصصة بشكل مألوف لترف «الإحساس». بالنسبة إلى كلا الناقدين، يعتبر التنظير ما بعد الكولونيالي - مثل الدخيلة البورجوازية - مسألة طبقة، أو في هذه الحالة، امتياز مؤسسي. على سبيل المثال، نشأت ما بعد الكولونيالية، بحسب ديرليك، «عندما وصل مثقفو العالم الثالث إلى العالم الأول» (ديرليك 1994، ص. 329).

تبدو استعارة الوصول عند ديرليك - استعارة «عندما وصلوا» - مفعمة بنبذة الوصولية أو «قضاء الغرض» في العالم الأول؛ وتنسب النجاح المهني للمثقفين ما بعد الكولونيين ضمناً إلى مغادرتهم الطارئة والتكوينية لـ «العالم الثالث». منظورا إليها من هذه الزاوية، تسمي رحلة المثقف ما بعد الكولونيالي هروبا من المخالطات الجمعية - من مادية «العالم الثالث» المحاصر - صوب تجريد النظرية الميتروبولية. ومن ثمة، ليست ما بعد الكولونيالية، بالنسبة لديرليك، توصيفا لحالة شاملة، بقدر ما هي «علامة» متصورة على نحو ضيق «لتوصيف للمثقفين الأكاديميين من أصول العالم الثالث» (1994 ص. 330). على نحو مماثل، يؤكد أحمد في كتابه السجالي عن النظرية ما بعد الكولونيالية أن المثقفين ما بعد الكولونيين هم مجرد «مهاجرين جذرين في الجامعة الميتروبولية» وموسومين على نحو متماثل بـ «تركيبة الأصل الطبقي والطموح المهنيوغياب التجذر السياسي القبلي في الممارسة الاشتراكية» (أحمد 1992، ص. 86). منظورا إليه بهذا المنظار، وعلى نحو معتم، يظهر المثقف ما بعد الكولونيالي بوصفه ذلك المُنظر الرحالة الذي، على طريقة مهاجر رشدي العائم، «قد طفا صعودا من التاريخ».

المثقف ما بعد الكولونيالي

مادام هناك الكثير للتعلم من احتراس أحمد وديرليك من «شكل انتهازي من

العالم الثالثية» (أحمد 1992، ص. 86)، ينبغي علينا أن نحاذر افتراضهما التعميمي بكون أي محاولة للتفكير في «العالم الثالث» من «الأول» ملزمة بالاحتفاظ، بتعبير أحمد، «بعلاقة ساخرة مع العالم وفهمه فقط» (1992، ص. 36). من منظور آخر، يمكن استدعاء اعتراضاتهما - بشكل أكثر نفعا - لاستنتاج اللا تكافؤ بين الموقف المعارض للمثقفين ما بعد الكولونيين واختيارهم داخل المؤسسات الفعلية التي ينتقدونها بشكل مزعوم. وكما يرى كورنيل ويست، إن جميع النقاد الثقافيين الذين يحاولون مناقشة عمليات السلطة داخل سياقاتها المؤسسية يلفون أنفسهم في ارتباط مزدوج مثبت: «على الرغم من ربط أنشطتهم بالفحص الدقيق الجوهرى والبنائى لهذه المؤسسات، غالبا ما يظلون متوقفين عليها ماليا... بالنسبة إلى نقاد الثقافة هؤلاء، تعتبر محاولتهم حركة تقدمية ومختارة معا» (ويست 1990، ص. 94).

وفقا لذلك ينتقل مشكل «الموقفية» من المثقف التقدمي إلى مهمة مقاومة باستمرار للإجراءات المؤسسية للمشاركة في الاختيار - مثل هذا المثقف عليه أن يفادى بشكل لا يدين إمكانية أن يكون، باصطلاح سيفاك، المراوغ «خارجا في الآلة التعليمية». وتصبح المهمة أكثر إلحاحا عندما نعيد النظر في تحذيرات فوكو وسيفاك حول علاقة المركز الطفيلية بالهامش. فالكولونالية الجديدة، كما تذكرنا سيفاك بذلك، تصنع حلفاءها باقتراح حصة من المركز بطريقة ظاهرية جديدة (ليست قطيعة وإنما إزاحة): الدعم المعرفي من أجل قناعة بهامشية حقيقية من قبل نخبة (طموحة) (سيفاك 1993، ص. 57). يثير تصريح سيفاك بشكل غير مباشر عددا من الأسئلة المفتوحة: هل يسع ما بعد الكولونالية أن لا تدرس أخلاقيا إلا من داخل المواقع «ما بعد الكولونالية» على نحو مزعوم؟ هل ينبغي على مثقفي العالم الثالث في أكاديمية العالم الأول حصر دراستهم في ثقافة الاتجاه السائد؟ هل بالإمكان نشر المعارف المهمشة بدون تخليد وضع/ أوضاع الهامشية؟ وأخيرا، ولو بشكل فكه، هل يهمن المثقفين على كل حال؟

في سياق هذه التساؤلات، من المناسب اعتبار أن أكاديمية العالم الأول، في أعقاب

«انفجار» دراسات الهامشية، متورطة الآن، كما تقول سيفاك، في تشييد موضوع جديد في الاستقصاء- «العالم الثالث»، و«الهامش» - من أجل مصادقة وإشهاد (1993، ص. 56). وبعيدا عن أن يكون المرء نزيها، يشهد هذا الاستقصاء، بعدة طرائق، على استمرار الاهتمام الغربي بالتصنيف، والتحليل، وإنتاج ما قد نعتة بـ «الثقافة الغرائبية». ولهذه الغاية، يعتمد على المساعي الحميدة الملتبسة للراوية (المثقف) ابن البلد.

في السنوات الأخيرة، تم بشكل قوي طرح مشكل المثقف ابن البلد بوصفه راوية من الأهالي داخل أكاديمية الولايات المتحدة الأمريكية عبر تدخل تشكيلة واسعة من «المستعمرين داخليا» أو جماعات «الأقليات». من بين هؤلاء، كانت جماعات التشيكانو بارزة في التزامها المتصارع مع دور ووظيفة الممثلين المثقفين/ الأكاديميين «الإثنين». على سبيل المثال، يشي عمل كاتبة مثل آنجي شابران بالقلق بكون المثقف التشيكانو- بالفعل، المشروع الكامل لدراسات التشيكانو- يساعد على نحو غير نقدي في إضفاء طابع أنثربولوجي على الشعب التشيكانو (شابران 1990). وتبلور روزورا شانيسيز هذا القلق بالإشارة إلى العلاقة الماكرة بين الحقل المحايد ظاهريا لـ«الدراسات المجالية» والحقل المتحيز إلى حد بعيد لـ «السياسة العمومية». مؤكدة أن «مصلحة الدولة في جمع المعلومات تستلزم تأسيس برامج أكاديمية يمكنها أن تشرف على الجمع المنهجي والمركب للمعطيات كما يمكنها أن تؤولها من أجل صناع القرار في هذا المجتمع» (شانيسيز 1990، ص. 299).

بالرغم من أن هؤلاء النقاد يحذرون بشكل ضروري من العمليات السرية للحكومة داخل الأكاديمية، فغالبا ما تفضي هواجسهم- بقدر هواجس ديرليك وأحمد- إلى عدم ثقة صريحة في النشاط الفكري في ذاته ولذاته. وفي حجاج يسائل فيتيشية السلطة الفكرية، تجزم شابران ثنائية، على سبيل المثال، بأولوية التجربة على النظرية. بحيث تلجأ إلى المكانة التنويرية لتاريخ المثقفين ما قبل المؤسساتي في الحقول والعائلة والمصنع، على أساس أنه يتعين علينا أن نتأمل «الطريقة المحددة التي داخلها توجهنا

التجربة لطرح أسئلة نظرية معينة لا يمكن للنظرية وحدها أن تقودنا إلى طرحها» (شابران 1990، ص. 242). وعلى الرغم من منطقته السليم غير القابل للتفنيد، يترك ادعاء شابران سؤالين عالقين. هل التجربة هي الشرط المسبق الصحيح بالنسبة للنظرية؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل بوسع المرء إذن أن يتكلم عن شيء خارج مجال تجربته؟ بتعبير آخر، هل بإمكان مثقف أبيض أن يُدرس منفعة فعالة في الجماعات غير البيضاء، أو مثقف متغايير جنسيا في جماعات المثليين الجنسيين، أو منوجهة النظر هذه، مثقف معاصر في الجماعات القروسطية؟ في أقصى درجاتها، تعمل التجربة الأحادية الجانب وذات الامتياز على النظرية- أو مذهب الفعالية على الأكاديمية- على تجريد الشرعية الاجتماعية لكل نشاط فكري تقريبا من أهليتها أو تحريمها.

هكذا، وبينما يصادر ناقد مثل مايك فيدرستون أنشطة المثقفين الأدبيين على أساس أنه «يتعين علينا أن نثير اعتراضا سوسيولوجيا على رخصة المثقف لتأويل اليومي، أو لتوفير دليل على الحياة اليومية للعامة» (فيدرستون 1988، صص. 199-200)، يحتفي إيان تشامبرز بالتعقيد التجريبي للعالم المعاصر لإذابته للمثقف المختال. يقول إيان: «ثمة تشكيل فكري ما آخذ في اكتشاف أنه يفقد إمساكه بالعالم» (تشامبرز 1987، ص. 20).

هذا الانبعاث لمناهضة النزعة الفكرية داخل التفكير اليساري موجه عندما نعتبر أن حكومات الجناح اليميني واللوبيات منخرطة أيضا في الاستئصال القاسي للعمل الفكري من الأجندات الوطنية والمتعلقة بالميزانية. وبشكل مؤلم، يبدو أننا ورثنا عالما حيث، كما يبرهن على ذلك جون فرو، يبدو كلا اليسار واليمين متواطئين في اعتراضاتهما على النشاط غير المنفعي. يقول:

تكمّن المشكلة، بصورة أعمق، في المكانة التي يمكن أن يشغلها الفكر النقدي في مجتمع رأسمالي، أي في مجتمع يسعى إلى وضع المعرفة مباشرة، بهذه الدرجة أو تلك، في خدمة توليد الربح. فبينما كنا نستطيع، في الماضي، تصور مساحات استثناء لمنطق تراكم رأس المال، أخذت هذه المساحات الأخلاقية والجمالية تتلاشى في مواجهة عقلانية شمولية.

وأحد المؤشرات الدالة على ذلك يتمثل في الطريقة التي تستخدم بها مفردات اقتصادية، في خطابات كل من اليمين الجديد وأقاربهم من اليسار التكنوقراطي، لتشويه سمعة دراسة الإنسانيات (فرو 1990، ص. 357).

لمذهب المنفعة، كما يشير فرو، مجموعة متنوعة من التجليات الليبرالية والضيقة الأفق. لكن في أي طرف، يوسم هذا المذهب بتبجيل لتصور آثار قابلة للقياس أو مرئية. فضلا عن ذلك، يرى النقاد المنفعيون ذوو التفكير اليساري أن الوضوح وقف على التجربة أو الممارسة، أما النظرية، فإنها تعاني بما أن آثارها غير واضحة مباشرة ولا قابلة للقياس. يبدو التحيز السائد المناهض للفكر داخل اليسار غير منسجم تماما مع إصرار الماركسية القديم على التحالف الضروري بين الفكر والحياة اليومية.

من المفيد هنا تذكر فهم رايموند وليمز للثقافة باعتبارها «طريقة كاملة للحياة» داخلها يتعايش العمل الفني والفكري عبر ارتباط ضروري مع أنشطة اجتماعية أخرى (وليمز 1981، صص. 10-14). إن تسليم وليمز بمحتوى الفكر، أي محتوى نظام اجتماعي معطى يظهر أيضا - مع أنه من مواقف متباعدة تماما في الغالب - ضمن عمل هابرماس وفوكو. مثلا، يرى هابرماس أن الانشقاق بين المجالات المتضادة للمعارف التجريبية على نحو خالص والمعارف المتعالية على نحو خالص تسوي خلافاتها بشكل ثابت تلك الأشكال من الدراية التي هي جوهرية للإنتاج الثقافي للحياة الاجتماعية. هذه المعارف المسوية للخلاف، التي يسميها بـ«الفوائد المعرفية»، تحيل على عمليات معقدة لتعلم وفهم متبادل تصاحب دائما أنشطة العمل والتفاعل. ويرى بأن المعرفة لا يتعين عليها أن تكون إما «بمجرد أداة لتكييف الكائن الحي مع المحيط المتغير ولا أن تكون فعل كائن عقلائي خالص مُبعد من سياق الحياة قيد التأمل» (هابرماس 1972، ص. 197). يفك هابرماس التمييزات بين المعرفة والمصلحة البشرية من خلال افتراض المعرفة بوصفها أثرا ضروريا للحياة الاجتماعية. ويتخذ فوكو هذه القضية خطوة إضافية بتحويل التركيز من المعرفة إلى سؤال الفكر عينه، للبرهنة بأن كل أشكال النشاط - أشكال الفعل - دائما مُشكلة، إن لم تكن منتجّة

من قبل أشكال التفكير. إن اهتمام فوكو بصياغة هذا الادعاء تحفزه مقاومة حاسمة لفكرة أن الحياة الاجتماعية إنما هي أكثر واقعية ومن ثمة ذات صلة أكثر من نشاط الفكر:

علينا أن نحرر أنفسنا من تقديس الاجتماعي بوصفه الواقع الوحيد ونتوقف عن النظر إلى أمر جوهري في حياة البشر، مثل الفكر، بحسبانه فضلة زائدة. فالفكر يوجد باستقلالية عن أنساق الخطاب وبنياته. إنه شيء خفي في الغالب، لكنه يُنشط دائما السلوك اليومي. وثمة دائما قليل من الفكر حتى في المؤسسات الأشد غباء (فوكو 1989، ص. 155).

ثمة حدود جدية، كما يقول لنا فوكو، لنقد مذهب الفعالية الأكاديمي الذي يصر على عدم وجهة كل إنتاج المعرفة. فأريكة المثقف هي بالفعل موقع سياسي أقل توقفا على المصادفة بكثير - ومن الممكن أقل فعالية - من ساحة المعركة الثورية. ومع ذلك، تظل مجالا حاسما للتأثير - مكان منه يمكن تحريك الفكر داخل «مؤسسات غبية» وكذا، كما يؤكد فوكو، اقتراح «عصيان المعارف المعارضة... لآثار السلطات المتمركزة التي تربط بالمؤسسة» (فوكو 1980a، ص 84). وإذا كان للمثقف ما بعد الكولونيالي موهبة سياسية، فهي إذن كامنة، كما برهنتنا على ذلك، في التزام بتسهيل حوار ديمقراطي بين الأكاديميات الغربية وغير الغربية، وبفعل ذلك، بتفكير في مخرج من العنف الإستمولوجي للتلاقي الكولونيالي. لكن بصورة متساوية، يأتي هذا الالتزام بواجب تواضع متلفت إليه بشكل نادر. وعلى الرغم من احتجاجات بعض النقاد ما بعد الكولونياليين، فالنظرية ما بعد الكولونيالية تخاطب جمهورا محدودا جدا وثمة دائما، كما يؤكد ديرليك وأحمد، الكثير للسياسة أكثر من النظرية.

مكتبة

t.me/soramnqraa

إدوارد سعيد ونقاده

تتحقق المقومات الأساسية للإرث الفكري ما بعد الكولونيالي - الذي قمنا بتغطيته في الفصلين السابقين - ويتم التوسع فيها في كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد (1991، الطبعة الأولى سنة 1978). هنا، كما في مكان آخر في عمله الموسع، يفشي سعيد بعلاقة مرتبكة بالماركسية، وبالتخصيص بفهم ما بعد بنوي ومناهض للإنسانية للتجاور بين السلطة الكولونيالية والمعرفة الغربية، وباعتقاد عميق في الواجبات السياسية والعالمية للمثقف ما بعد الكولونيالي. سيوفر هذا الفصل بعض السياقات من أجل فهم اعتماد هذا الكتاب مرجعا ما بعد كولونيالي كلاسيكيا من خلال الوقوف على وجوه تأثيره الأكاديمي وحدوده النظرية.

ولوج الاستشراق

بوصفه عموما حافزا ونقطة مرجعية بالنسبة لما بعد الكولونيالية، يمثل كتاب الاستشراق، المرحلة الأولى للنظرية ما بعد الكولونيالية. إذ بدلا من الانهك في الوضع المتجاذب وجدانيا للآثار ما بعد الكولونيالية - أو فعلا، الانهك في التاريخ ومحفزات المقاومة المناهضة للكولونيالية - يوجه هذا الكتاب انتباهنا إلى الإنتاج الخطابي والنصي للمعاني الكولونيالية وبشكل ملازم، إلى تدعيم السيطرة السياسية الكولونيالية. ومادام «تحليل الخطاب الكولونيالي» ليس الآن سوى أحد مظاهر ما بعد الكولونيالية، تتجادل قلة من النقاد ما بعد الكولونياليين في أثره القوي على ارتجالات نظرية لاحقة.

على سبيل المثال، احتفت غيتاري سيففاك مؤخرا بكتاب سعيد بوصفه نصا مؤسسا

أو «مصدرا» اكتسبت «الهامشية» عينها من خلاله مكانة حقل معرفي في الأكاديمية الأنجلو-أميركية. إذ تقول «لقد تحررت دراسة الخطاب الكولونيالي مباشرة بواسطة عمل مثل عمل سعيد... وأينعت داخل حديقة حيث بإمكان الهامشي أن يتكلم ويُتكلّم عنه، بل أن يُتكلّم من أجله. إنه جزء هام من الحقل المعرفي اليوم» (سيفاك 1993، ص. 56). كما أن محرري سلسلة ندوات إسكس النافذة حول سوسيولوجيا الأدب قد استحضروا روح الاستعارة المفرطة عند سيفاك للبرهنة بكون مجهودات سعيد الرائدة قد جعلت على نحو فردي أمور المستعمرة والإمبراطورية «مرحلة مركزية في النظرية الأنجلو-أميركية الأدبية والثقافية...» (باركر وآخرون. 1994، ص. 1).

فيما تشهد هذه التقارير على قدرة نص سعيد المكثف في الأكاديمية الغربية الميثربولية، يؤكد آخرون بشكل متلفه على تأثيره في أكاديمية «العالم الثالث». فقد كتبت زكية باتاك، وساسواتي سينغوبتا وشارميلا بوركايسا بحماس عن الوصول التبشيري والمتنظر منذ مدة للاستشراق إلى داخل حجرة الدراسات الإنجليزية المبعّدة والمبعّدة في جامعة دلهي، مدعيات أن الاستشراق قد علمهن في النهاية كيفية تدريس أدب لم يكن أدهن الخاص بهن:

لتفكيك النص، وفحص عملية إنتاجه، وتعيين أساطير الإمبريالية التي تبنيه، ولإظهار كيف أن التقابلات التي يستند عليها تولدها الحاجيات السياسية في لحظات معينة في التاريخ، كل ذلك أحى النص في علما (باتاك وآخرون 1991، ص. 195).
ثمة مزاج مشابه يشي به تقييم بارتا شاتيرجي لكتاب سعيد في ما يتعلق بأثره على تكوينه الفكري بوصفه مؤرخا «ما بعد كولونيالي». إذ تعيد مقالته إلى الذهن بشكل حيني قراءة إستلهامية أولى للاستشراق خلال موسم غير محدد في كالكوفا:

سأتذكر مديدا يوم قرأت كتاب الاستشراق... بالنسبة لي، بوصفي ابن صراع مناهض للكولونيالية ناجح، كان كتابا يتحدث عن أشياء أحسست بأنني كنت أعرفها طوال الوقت إلا أن الحظ لم يسعفني البتة في صياغة اللغة بشكل واضح. ومثل العديد من

الكتب العظيمة بدا لي أن أقول لنفسي للمرة الأولى ما قد أراد المرء دائما قوله (شاتيرجي 1992، ص. 194).

كل واحد من التقارير التي أوردتها، يحاول، بطريقة مختلفة، التسليم بكون كتاب سعيد «حدثا» مرجعيا، وبينما تقيس سيفاك ومحرورو سلسلة ندوات إسكس أصالته في ما يتعلق بأثره العمومي والمعرفي، يدعوننا شاتيرجي إلى المشاركة بشكل مفوض في الرعشة الفكرية لمواجهة خصوصية بين قارئ غير مطلع ونص عظيم. باتخاذها معا، تشهد هذه الإطراءات بشكل حاسم على تأثير الاستشراق الثوري على التكوينات الفكرية، والبنىات والحيوات، في كل من الغرب وغير الغرب ما بعد الكولونيالي. ثمة، بالطبع، جبهة نقاد آخرين أكثر استياء ظلوا غير منفتحين على سحر هذا الكتاب، معلنين ارتياهم من مكانته الاستثنائية وتفوقه. مع ذلك، وكما يسأل تيم برينان سعيدا عن منتقبيه: «لماذا... كان الاستشراق... الذي غير اتجاه البحث العلمي في العديد من الحقول المعرفية، ووجد قراء بعدد من اللغات، وانسل إلى الهوامش الأشد بعدا عن الاحتمال، وأوحى بفيلم قصير؟» (برينان 1992، ص. 78). قبل الانكباب على هذه الأسئلة مباشرة، يمكن الخلوص بإيجاز إلى بعض من ثيمات هذا المجلد وانشغالاته.

يعتبر الاستشراق الكتاب الأول من ثلاثية مكرسة لاكتشاف العلاقة غير المتوازنة تاريخيا بين العالم الإسلامي، والشرق الأوسط، و«الشرق» من جهة، وعالم الإمبريالية الأوروبية والأميركي من جهة أخرى. وبينما يركز كتاب الاستشراق على الحقل المدروس جيدا للإمبريالية البريطانية والفرنسية في القرن التاسع عشر، يضع الكتابان اللاحقان في هذه السلسلة، القضية الفلسطينية (1979)، وتغطية الإسلام (1981)، في الصدارة الإمبريالية المحجوبة أو الكامنة التي تشي بالعلاقة بين الصهيونية وفلسطين والعلاقة بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي.

يدعي نقاد سعيد أن هذه الكتب غير لافئة للنظر بواقع انتباهها إلى عنف الإمبريالية. إذ بقدر ما تنخرط في نقد موسع للإجراءات الإمبريالية، لا تعدو أن تكون

نسخا أكثر تحيينا لتراث موطن لسجل مناهض للكونولونية بما هو سجل «قديم على نحو افتراضي مثل الكولونية نفسها» كما يكتب أحمد. (أحمد 1992، ص. 174). لقد صادفنا من قبل بعض النسخ المبكرة والأكثر إثارة للجدل على نحو هام لهذا التراث عند غاندي وفانون. وبالتالي، ما المساهمة الخاصة لكتاب الاستشراق وكذا نتائجه على لازمة أسلافه الجريئة وذات السيطرة المعاكسة؟ كيف تشخص كتب سعيد الإرادة الغربية للسلطة بشكل مختلف؟ بدءاً، قد نقول إن سلسلة الاستشراق في كليتها تطور فهما وحيدا للإمبريالية/ الكولونية بوصفه موقفا إستمولوجيا وثقافيا يصاحب العادة الغربية للهيمنة و، متى كان ممكنا، التحكم في أقاليم بعيدة. يكتب سعيد في كتابه المتأخر الثقافة والإمبريالية قائلا:

لا الإمبريالية ولا الكولونية مجرد فعل تراكم واكتساب. فكلتاها تدعمه وربما حتى تسيره تشكلات أيديولوجية مؤثرة تشمل تصورات بكون بعض الأقاليم والشعوب تتطلب وتلتمس الهيمنة، وكذا أشكال معرفة تنتسب إلى تلك الهيمنة (سعيد 1993، ص. 8).

إن الاستشراق أول كتاب يزيل فيه سعيد بشكل لا يلين الأقنعة الأيديولوجية للإمبريالية. وفي هذا الصدد، تلازم مساهمته الخاصة في حقل البحث العلمي المناهض للكونولونية عرضه المجتهد، وإن كان إلى حد ما مبالغا فيه، للعلاقة المتبادلة بين المعرفة الكولونية والسلطة الكولونية. كما أنه يقترح بأن «الاستشراق» - أو مشروع تدريس الشرق، والكتابة حوله، والبحث فيه - قد كان دائما مصاحبة معرفية جوهرية ودافعا للمغامرات الإمبريالية لأوروبا في «الشرق» المفترض. وفقا لذلك، يدعي أن «الأسلوب الغربي من أجل الهيمنة على الشرق، وإعادة بنيته، وفرض السلطة عليه» إلى حد استثنائي (سعيد [1978] 1991، ص. 3) لا ينقسم عن الأسلوب الغربي بطريقة غريبة لدراسة الشرق والتفكير فيه. بتعبير آخر، يوحى جوابه عن الطريقة التي تم بها الفوز بالشرق بأن نعيد النظر في بعض الطرائق التي فيها عُرف الشرق.

لتقييم النجاح الاستثنائي لكتاب الاستشراق بشكل صحيح، ينبغي العودة إلى مشهد صدره سنة 1978. فكما يصير سعيد في مجموعة مقالاته الموسومة ب العالم والنص والناقد، ينبغي أن يتم تقدير الكتب في ما يتعلق بتفصيلها الدقيق أو مضمراتها ضمن واجبات العالم الاجتماعية والسياسية الذي أنتجت فيه. يكتب قائلاً: «إن موقفي هو أن النصوص عالمية، بالدرجة التي عليها الأحداث، وحتى عندما يبدو أنها تنكره، تشكل مع ذلك جزءاً من العالم الاجتماعي، والحياة البشرية، وبطبيعة الحال اللحظات التاريخية التي تتموقع فيها وتُتأول» (سعيد 1983، ص. 4). في أعماله اللاحقة مثل الثقافة والإمبريالية، يطور سعيد موقفه إلى مدى أبعد للبرهنة بأنه مادامت كل النصوص «عالمية»، فالنصوص العظيمة أو «الروائع» تشفر الضغوط الأكبر للعالم الذي حولها وانشغالاته. وتكشف بنجاح وتشكل البنيات السائدة للموقف والمرجع وبالقيام ذلك، تدل على إمكانات هذه البنيات وحدودها.

يصيغ رايموند وليمز نفس الفكرة في تمييزه المفيد جداً بين النصوص «الدالة» والنصوص «الشرطية». وحيث إن الأولى تدل ببساطة على ما هو آخذ في الحدوث في العالم، فإن الثانية، كما يرى وليمز، تومئ إلى منظور راديكالي أو حافز غير متيسر لا اجتماعياً ولا سياسياً، ولا هو، من وجهة النظر هذه، مسموح به تماماً داخل النظام الاجتماعي السائد. هكذا، إن النصوص «الشرطية» دائماً «تحاول رفع بعض الضغوط، وتدفع إلى الخلف بعض الحدود؛ وفي الوقت نفسه، داخل إنتاج ممتد تماماً، حاملة ثقلاً كاملاً للضغوط والحدود، التي فيها لا يسع الأشكال البسيطة، والمحتويات البسيطة، لمجرد توالد أيديولوجي أن تحققه» (وليمز 1986، ص. 16). إلى أي حد يمكن تطبيق معايير سعيد ووليمز على الاستشراق؟ هل بالإمكان، أو حتى من الملائم، التفكير فيه بوصفه نصاً «شرطياً» على نحو جذري؟

لقد استحضرت متقصو سعيد ضمناً منطق تمييز وليمز بين النصوص «الدالة» والنصوص «الشرطية» للتأكيد على أن الاستشراق أعراضه بشكل تام، وحتى بشكل

عمل، ودال على ما كان يقع في الأكاديمية الأنجلو-أميركية في أواخر سبعينيات القرن العشرين وأوائل الثمانينيات منه. أكد هؤلاء النقاد أن العالم الأكاديمي لكتاب سعيد كان لا يزال يستعيد عافيته من أحداث 1968 العنيفة. هذا التاريخ، كما هو معروف جيدا الآن، يحتفي بحوادث ثورة طوباوية اكتسحت أوروبا، بحشدها العمال والطلبة في هجوم موحد وغير مسبوق على المؤسسات التعليمية السلطوية والدولة الرأسمالية. وبالطبع، وصلت دمدمة هذا الهيجان إلى حد مثير للحنن في شوارع باريس - في جزء منه بفعل الخاصية المضطربة للهجوم نفسه، وفي جزء منه بفعل خيانة الحركة من قبل الزعماء الستالينيين. وتسببت إخفاقات 1968 لحظة يقظتها في إعادة نظر جاد ومتحرر من الوهم في النظرية الماركسية وإغفالاتها. وقد تم توضيح إعادة النظر هذا، وإلى حد ما، كما رأيناه في الفصل السابق، عبر ما بعد البنيوية - مشروع نظري اكتسب بروزا أكاديميا في الفترة التي مهدت السبيل مباشرة لصدور الاستشراق.

اختلفت قلة من النقاد حول الاستمراريات بين النظرية ما بعد البنيوية والاستشراق. إذ بينما حاول البعض وعلى نحو متعاطف أرخنة مدى دين سعيد لأسلافه التنظيريين، والانطلاق منهم، اختار آخرون أن يعيوا عليه ما بعد البنيوية. هكذا، بالنسبة لنقاد مثل إعجاز أحمد، تورطت ما بعد البنيوية وورثتها بدون عذر في انهيار التفكير الماركسي. يؤكد أحمد أن المحتوى الرجعي للنظرية ما بعد البنيوية مثبتة عندما نعتبر أن الصعود المنحرف للهيمنة قد صاحبه بروز حكومات الجناح اليميني وحركات في كل مكان من العالم الأنجلو-أميركي. هكذا، يقال إن الريغانية [نسبة إلى ريغان]، والتاتشرية، وهزيمة الديمقراطية الاجتماعية في ألمانيا واسكندنافيا، والرجعية المحافظة في فرنسا قد وفرت ستارة خلفية مميزة للوضع السيئ النظري للأكاديمية الأنجلو-أميركية في أواخر سبعينيات القرن العشرين. يرى أحمد أيضا أنه في غياب أي فكر «يساري» جاد أو مشروع، اتخذ جل مثقفي هذه الحقبة الرجعية ملجأ في أشكال رمزية وورخوة للنزعة الإيكولوجية و«العالمالثية». يقول:

تمثل الوضع المميز لهذا المثقف الجديد في كون هذا الأخير سوف يحرز على شرعية في

اليسار بالإحالة بحماس على العالم الثالث، وكوبا، والتحرر الوطني، وما إلى ذلك، لكن سوف يكون أيضا مناهضا للشيوعية صراحة وازدراء؛ وسوف لن ينتسب في الغالب بما يكفي إلى ذاك التراث الآخر الذي كان قد انحدر أيضا من الماركسية الكلاسيكية، أعني الديمقراطية الاجتماعية، ولا منتسبا بأي درجة إلى أي حركة عمالية كيفما كانت، فحسب، وإنما سوف يستحضر موقفا مناهضا للبورجوازية باسم نزعات مناهضة للإنسانيات رَجعية بجلاء، نزعات معلنة في التراث النيتشوي ومنتشرة الآن تحت توقيع النزعة المناهضة للتجريبية، والنزعة المناهضة للتاريخانية، والبنوية وما بعد البنوية... (أحمد 1992، ص. 192).

في هذه الحالة، يتعين على الهدف السجالي لأحمد توفير سياق للاستشراق. لدرجة أنه يعتقد أن أواخر سبعينيات القرن العشرين كانت مناهضة للماركسية بشكل مضلل، وما بعد بنوية بشكل فاسد ومدعمة للبيئة بشكل وجداني وعالمالثية، كما يعتقد كذلك أن كتاب سعيد إنها هو بشكل تام- وبكل معنى كلمة رايموند وليمز- «دالا» على هذا المزاج. ثمة مادة كبيرة في اعتراضات أحمد المحددة على الاستشراق، بيد أن هناك أيضا سببا للبرهنة بأنه في تقريره للتفصيل الدقيق لهذا الكتاب، قليلا ما يعلن عن احتجاجه. ولئن استعرض نص سعيد جميع قيود وإكراهات علاقته الدقيقة تاريخيا بالماركسية، وما بعد البنوية والعالم الثالث، إلا أنه أيضا قادر على صد هذه الحدود الشكلية والبنائية بطرائق «شرطية» بشكل ممتع.

دعونا ننكب على مسألة الماركسية. فمنذ كتابة الاستشراق، كان سعيد منتقدا بشكل ثابت للقصور الإستيمولوجي والأنطولوجي للنظرية الماركسية. وقد وشى باعتراضاته في هذا الصدد رفض تعديل أفعال دقيقة في النقد أو السياسة في الأول عبر علامات مثل «الماركسية» أو «الليبرالية». فالتقد، كما يكتب، إنها هو أشبه بنفسه «في ارتيابه من المفاهيم التشميلية، وفي امتعاضه من المواضيع المشيئة، وفي نفاذ صبره مع النقابات، والمصالح الخاصة، والإقطاعات المستعمرة، والعادات الذهنية الأورثوكسية» (سعيد 1983، ص. 29). يؤيد تقرير سعيد للنشاط النقدي/ السياسي

حركة بعيدا عن أنساق المعرفة المصممة نحو أحداث متنافرة أو أفعال المعرفة. هذا، بطبيعة الحال، مشابه جدا لتقرير ليوتار - وإلى حد ما، تقرير فوكو - إنكار لأي مثقف أو الاشتراك الأخلاقي في المجموع. وبالفعل، ليس هناك من شك في كون اعتراضات سعيد العامة على الأورثوكسية الماركسية يتوسطها تاريخيا الشك ما بعد البنيوي وما بعد الحدائي باتجاه كونية وتشميلية «السرديات الكبرى». في الوقت نفسه، وبعكس فوكو وليوتار، فإن تخلصه الدقيق من سحر الماركسية لا تتسبب فيه تجارب 1968، التي، كما يقول تري إيغلون، أنتجت ردة فعل عنيفة ضد «كل أشكال النظرية السياسية والتنظيم التي سعت إلى تحليل، والتأثير في بنات المجتمع برتمته. لأن هذه السياسة هي التي بدت بدقة أنها فشلت» (إيغلون 1983، ص. 142). بالنسبة لسعيد، بشكل مختلف إلى حد ما، ينشأ الفشل الجذري للمقولات الماركسية من إدراكه عدم قدرتها على التكيف مع الحاجيات السياسية الخاصة وتجارب العالم المستعمر. وكما يقول بالإحالة على التجربة الفلسطينية، «لم يد تطوير ماركسية نظيرية في العالم العربي أنه يستجيب بشكل ملائم لتحديات الإمبريالية، ولتشكيل نخبة وطنية، وإخفاق الثورة الوطنية» (سبرينكر 1992، ص. 261). في الاستشراق، يقيم الدليل على القصور الثقافي للنظرية الماركسية بلفت الانتباه إلى جهل ماركس نفسه بالعالم خارج أوروبا.

يدافع ماركس، كما هو معروف، عن نشوء وانتشار مجتمع رأسمالي أوروبي أو بورجوازي بوصفه شرطا كونيا مسبقا للثورة الاجتماعية. في هذا السياق، يحدد الكولونيالية الأوروبية كمشروع تاريخي يسهل عولمة نمط الإنتاج الرأسمالي ومن ثمة، هدم الأشكال المتخلفة أو ما قبل الرأسمالية لتنظيم اجتماعي. إذ في العديد من كتابات ماركس، وعلى وجه التخصيص تحليلاته الصحفية سنة 1853، للحكم البريطاني في الهند، ثمة، إذن، ربط ضمني بين الدور المتقدم لرأس المال والدور المتقدم للكولونيالية. وكما كتب، «يتعين على إنجلترا أن تؤدي دورا مزدوجا في الهند: واحد تدميري، والآخر مجدد - إلغاء المجتمع الآسيوي ووضع الأسس المادية لمجتمع غربي في آسيا» (ماركس 1973، ص. 320؛ نقلا عن سعيد [1978] [1991]، ص. 154). يرد

سعيد على هذا الإعلان بالبرهنة على كون الأطروحة الماركسية حول الثورة السوسيو-اقتصادية معيبة أساسا وأخلاقيا من منظور العالم المستعمر - أولا، لأن نسختها للتقدم تكرر بشكل مبتذل افتراضات القرن التاسع عشر للتفاوت الجوهري بين الشرق والغرب؛ وثانيا، لأنها تنظر إلى «الشرق» المستعمر ببساطة بوصفه صورة تجريدية لنظرية بدلا من كتلة وجودية لأفراد يعانون. وأخيرا، فإنها غير ملائمة باعتبار أن ماركس يتبع منطقا مائلا، منطق المهمة الكولونيالية التحضرية بالتسليم بأوروبا بوصفها سرديّة كبرى فائقة الواقعية، ما سيعلن عن خلاص آسيا الفقيرة. هكذا، وحتى الاشتراكية، كما يكتب فانون، تصبح «جزءا من مغامرة استثنائية للروح الأوروبية» (فانون 1990، ص. 253). أو للتعبير عن ذلك بشكل مختلف، تصبح الكولونيالية مقتضى عمليا وتنظيريا من أجل تحقيق رؤية ماركس التحررية.

يصل نقد سعيد للنظرية الماركسية إلى غاية ما بعد بنوية إلى درجة أنه يشرح، مرة أخرى، التواطؤ الوارد دوما للمعارف الغربية مع المصالح الفعالة للسلطة الغربية. ومع ذلك، إن الثوابت الجغرافية والثقافية بالنسبة ل «البرهنة» ما بعد البنيوية عند سعيد، كما برهنتُ، مختلفة جذريا عن تلك الثوابت التي ينشرها فوكو وديريدا في نقدهما التعديلي للإبستمولوجيا الغربية والسيطرة الثقافية. إذ بينما يتجاوز هذان الشخصان البارزان ما بعد البنيويين الحدود المفاهيمية للغرب من داخل الثقافة الغربية، نجدهما، كما يكتب هومي بابا، متمركزين حول العرق بشكل علني وواع بذاته في رفضهما للدفع بهذه الحدود «إلى المحيط الكولونيالي؛ إلى ذلك الحد حيث يجب على الغرب أن يواجه صورة ذاته المزاحة وغير المتمركزة بشكل غريب في لزوم مزدوج، في الوقت ذاته مهمة تحضرية وقوة إخضاعية عنيفة» (بابا 1986، ص. 148). هكذا، وفيما يُفصل ديريда بشكل رائع ألوان القصور والتضليل والحذف الداخلية لما يسميه بنسق «المتافيزيقا الغربية»، يهمل بما يكفي التنظير لتلك العوامل الخارجية أو الآخرين المتحضرين التي تجعل هذا النسق «غريبا» على نحو غير قابل للتحويل. لذلك أيضا، يظل الانتباه الدقيق عند فوكو للبنية الخطائية ونظام الحضارة الغربية قصير التبصر بخصوص العالم غير الأوروبي.

في هذا السياق، ينبغي قراءة الاستشراق باعتباره محاولة لتوسيع الأرضية الجغرافية والتاريخية بالنسبة للاستياء ما بعد البنيوي من الإبستمولوجيا الغربية. إذ يرى أنه لفهم تام لبروز الغرب بوصفه بنية ونسقا، علينا أيضا الاعتراف بكون الشرق المستعمر قد «ساعد على تحديد أوروبا باعتبارها صورته، وفكرته، وشخصيته، وتجربته المقابلة» (سعيد [1978] [1991]، ص. 2). هكذا، تُعدُّ متابعة سعيد النقدية لماركس من شوارع باريس إلى داخل آسيا عَرَضًا دالا على الطريقة التي داخلها، وهنا نستشهد بهومي بابا مرة أخرى: مكتبة سُر من قرأ

يحول بشكل درامي مكان النظرية المعاصرة من الضفة اليسارية إلى الضفة الغربية وما وراء ذلك، عبر تأمل عميق في أساطير السلطة والمعرفة الغربيتين اللتين تحبسان المستعمرين والمحرومين في نصف عمر سوء التمثيل والهجرة (بابا 1986، ص. 149).

ختاما، قد نزيف مشروع سعيد إن عزونا ببساطة نقده للماركسية إلى تقيده الأعمى بما بعد البنيوية. لأن اعتراضاته، كما رأينا، على الماركسية مشابهة جوهريا لاعتراضاته على ما بعد البنيوية. كلتاهما تدوران حول الإحساس بكون هاتين النظريتين المتعاديتين بشكل متبادل من نواح أخرى إنما هما في الواقع متحدتان في ميلهما نحو تمرركزية عرق معطوبة. بقول هذا، ينبغي علينا أيضا الاعتراف بأن سعيد، كما يشير نقاده، غير متقبل بشكل ضعيف لمنجز وقيمة النظريات والمعارف التي يختارها للنقد. فهو يميل إلى الاستخفاف بدينه الفكري لأسلافه ما بعد البنيويين وربما بشكل أخطر، يخفق في المشاركة في المساهمة الهائلة للماركسية في «العالم الثالث». ذلك أن الماركسية، رغم اعتراض سعيد، ليست متواطئة مع الإمبريالية بقدر ما هي بيان للتواطؤ الضروري للرأسمالية والكولونيالية. إن ما تبلغه نظريا هو مجموعة من المقولات التي يمكن أن نشغل بها، وعبرها قد نفهم ذاتنا- ومضمنا في تاريخ الإمبريالية الرأسمالية/ الأوروبية- بشكل مختلف (أنظر شاكربارتي 1993، صص. 3-421). فضلا عن ذلك، وكما تبرهن غيتاري سيففاك على نحو متكرر، من المخول والمفيد بعمق إعادة

التفكير في العلاقة الراهنة بين العالمين «الثالث» و«الأول» عبر التقارير الماركسية لعولمة رأس المال والتقسيم العالمي للعمل. وكما ترى، يعتمد الفكر الماركسي على: إمكانية أن يقترح على العامل أنه ينتج رأس المال لأن العامل، وعاء سلطة العمل، مصدر القيمة. وللسبب نفسه من الممكن أن يقترح على المسمى «العالم الثالث» أنه ينتج الثروة وإمكانية التمثيل الذاتي الثقافي لـ «العالم الأول» (سيفاك 1990، ص. 96).

بتعبير آخر، بالإمكان الوصول إلى خلاصات الاستشراق لسعيد بدون فضح زيف، بالضرورة، المشروع الكلي للإبستمولوجيا الماركسية. وإذن مرة أخرى، بإدراك مؤخر فقط، وفقط بعد الاستشراق، تمكن الباحثون ما بعد الكولونياليين والمنظرون من تصور تواطؤ مستحيل ظاهريا لمذهب الشك ما بعد البنيوي مع التاريخانية الماركسية.

إعادة التفكير في الخطاب الكولونيالي

برهنت بأن الاستشراق، والقضية الفلسطينية وتغطية الإسلام، توسع تقرير فوكو البارد يغمي للتحالف بين السلطة والمعرفة مع الشروط الكولونيالية. فكما رأينا، يستكشف فوكو تجاوز السلطة والمعرفة بهدف تفسير الطرائق التي تحول فيها المعرفة السلطة، مغيرة إياها من جهاز متراص ومتراكم داخل الدولة إلى قوة شبيهة بشبكة مثبتة ومتمفصلة عبر التبادلات اليومية لـ «معرفة كيف» أو معلومات تنشط الحياة الاجتماعية. وفقا لذلك، وكما كتب سنيجا غنيو، إن السلطة «يعاد إنتاجها في شبكات خطابية عند كل نقطة حيث «يعرف» أحد ما أنه يُعلم شخصا لا يعرف» (غنيو 1990، ص. 22). وبينما يستمع سعيد باهتمام إلى بيان السلطة النافذ عند فوكو، يبدو في النهاية مهتما بأسئلة المعرفة أو- بشكل أخص- باستكشاف وانتقاد الشروط التي تحتها قد يتم تحويل المعرفة وإفسادها عبر عدوى السلطة. هنا يبدو سعيد مستحضرا المثل الفوضوي بكون السلطة تُفسد بالبرهنة بأن السلطة مُفسدة خصوصا عندما تتصل بالمعرفة. هذا هو، كما يقول لنا، الدرس الذي يجب تعلمه من الاستشراق:

إذا كان لهذا الكتاب من فائدة مستقبلية، فسيكون... تحذيرا: بأن أنساق الفكر مثل الاستشراق، وخطابات السلطة، والتخييلات الأيديولوجية- الأغلال الفكرية المزيفة- كل ذلك يصاغ، ويطبّق ويُجرَس بسهولة كبيرة... إذا كان لمعرفة الاستشراق من معنى، فذلك في كونها مذكرة بالانحطاط المغربي للمعرفة، لأي معرفة، في أي مكان، وفي أي زمان. الآن وربما أكثر من قبل (سعيد [1978] [1991]، ص. 328).

يصوغ انشغال سعيد بالأثر المؤذي للسلطة على المعرفة قناعته بكون النشاط الفكري والثقافي يحسن، وينبغي له أن يحسن العالم الاجتماعي الذي يؤدي فيه. وسعيد لا يتحاشى «العالمية» أو النسيج السياسي للمعارف الإنسانية في أي مكان. ذلك أن مقدمته لـ «الاستشراق» تجهد لرفض التمييز بين المعرفة «الخالصة» والمعرفة «السياسية» على أساس أنه ليس بوسع أي باحث يحترم ذاته أو أي كاتب أن يتنصلا أخلاقيا من تورطهما في واقع ظروفهما. هكذا، إن المعرفة أشبه بنفسها عندما تأخذ على عاتقها معاكسة ومعارضة التوزيع المتفاوت للسلطة في «العالم». إنها، كما يكتب سعيد، تقيم في ذلك الفضاء المحتمل داخل مجتمع مدني، وتعمل لصالح تلك الأفعال البديلة والنوايا البديلة التي يعتبر تقدمها واجبا إنسانيا وفكريا جوهريا» (سعيد 1983، ص. 30). علاوة على ذلك، إن المعرفة أقل شيها بنفسها عندما تصبح ممأسسة وتشرع في التعاون مع مصالح النخبة المهيمنة أو الحاكمة.

يعتبر سعيد الاستشراق مثالا بارديغما للمعرفة المأسسة أو «المنحطة» التي يجب أن تقابل من خلال معرفة مضادة غريمة أو معارضة. وتحليله لهذا الحقل ينبني على ثلاثة «معان» خصوصية إلى حد ما «للاستشراق» التي يوفرها في مستهل كتابه. أولا، يستحضر سعيد الفهم التقليدي لـ «الاستشراق» بوصفه حقل تخصص أو متابعة أكاديمية للشرق. فـ «الاستشرق» بالتدقيق يميز الجهود الرائدة للباحثين والمتحمسين للثقافات الشرقية للقرن الثامن عشر- من أمثال وليم جونز، وهنري ت. كولبر وكوتشارلز ولكينز- الذين تولوا الترجمات الأولى لنصوص مثل باغافاد جيتا، وشاكونتالا وأجزاء من يوبانيشاد. لكنه يبدو أكثر تحورا في نظرتة بكون «الاستشراق»

يشمل أنشطة أي أكاديمي غربي مهني - المؤرخ، والسوسيولوجي، والأنثربولوجي،
الخبر بالدراسات الميدانية أو الفيلولوجي - المنخرط الآن أو في وقت سابق في دراسة،
أو في بحث أو تلقين «الشرق». ثانيا، يترك التخوم المعرفية للتراث الاستشراقي
ليبرهن، بشكل موسع إلى حد ما، بكون الاستشراق يحيل أيضا على أي، وكل، مناسبة
سواء تخيل فيها غربيٌّ ما أو كتب عن العالم غير الغربي. بذلك، يصير الاستشراق مزاجا
متخيلا أو أسلوب فكر يغطي تقريبا ألفي سنة من الوعي الغربي حول المشرق. بهذا
الاستنتاج، يعاد تعמיד كل من هوميروس وإسخيلوس ودانتى بوصفهم مستشرقين.
ثالثا، ينقل سعيد في النهاية فهمه الرئيسي لـ «الاستشراق» بوصفه نسقا هائلا أو شبكة
تناصية لقواعد وإجراءات تنظم أي شيء يمكن التفكير فيه، أو كتابته، أو تخيله عن
الشرق. الواضح أن هذا التوصيف الثالث يصنف المعنيين الأول والثاني لـ
«الاستشراق». كما يعين الظرف التاريخي الذي فيه أي محاولة غربية لـ «معرفة» أو
لانخراط بشكل مباشر بالعالم غير الغربي يتوسطها، كما يرى جيمس كليفورد، ميل إلى
صياغة ثنائية العلاقة بين «الغرب» و«الشرق» داخل تقابل نحن-هم، وبعد ذلك،
لإضفاء طابع جوهري على «الآخر» المحصل؛ بمعنى، للتعبير بطريقة عمومية عن
«الخاصية» و«الذهن» الشرقيين وما إلى ذلك (كليفورد 1988، ص. 258).

في الواقع، ينقل التوصيف الأخير لسعيد فهم الاستشراق بوصفه خطابا- بالمعنى
الفوكوي للكلمة. نخبنا النظرية السوسيو-لسانية أن الخطابات، أو التشكلات
الخطابية، مرتبطة دائما بممارسة السلطة. إنها أنماط تلفظ أو أنساق معنى يُكون كلتاها،
ويتعهدهما دوائم الأنساق الاجتماعية المهيمنة. في كل مجتمع، كما يكتب فوكو، «يكون
إنتاج الخطاب في الآن معا مراقبا، ومنتقى، ومنظما ومعادا توزيعه من قبل عدد من
الإجراءات التي يتجلى دورها في صد أخطاره، وفي كسب السيطرة على أحداثه
المحتملة، وفي تجنب ماديته المملة والمرعبة» (فوكو 1987، ص. 52). إن الخطابات،
في الواقع، أنساق معرفية منظمة تراقب وتعين كلا منمنط ووسيلة التمثيل في مجتمع
معطى. وفق ذلك، تعتبر الخطابات الاستشراقية/الكولونيالية نموذج نشاط خطابي
متى ادعت الحق في النطق بلسان الشرق الأصم والقديم الفهم وبفعل ذلك، تمثله بلا

هوادة بوصفه صورة سلبية، وتحت-أرضية أو بوصفه «آخر» مُفتقرا إلى العقلانية الغربية. بتعبير آخر، يصير الاستشراق خطابا عند الدرجة التي يشرع فيها بشكل منظم في إنتاج صور نمطية عن الشرقيين والشرق، مثل الحرارة والغبار، والأسواق المزدحمة، والإرهاق، والمومس، والمستبد الآسيوي، وابن البلد البسيط، والشرق الصوفي. هذه الصور النمطية، كما نخبّرنا سعيد، تؤكد ضرورة ومرغوبة الحكومة الكولونيالية من خلال تقوية بشكل لا نهائي للتفوق الموقعي للغرب على الدونية الموقعية للشرق. وبتعبير سعيد، إن ما تنقله هذه الصور النمطية هي الصورة الثابتة لـ «عرق خاضع» يهيمن عليه عرق يعرفهم، ويعرف ما هو خير لهم أكثر مما يمكن أن يعرفوه عن أنفسهم» (سعيد 1978 [1991]، ص. 35).

كان مشروع سعيد نموذجيا في احتجاجه على العنف التمثيلي للخطاب الكولونيالي وبالفعل، في التزامه بالمهمة الشاقة للوعي الناشئ في الأكاديمية الغربية. في الوقت نفسه، غالبا ما يعتبر الاستشراق ساذجا نظريا في إلحاحه بكون الصورة النمطية الاستشراقية تستلزم وتؤكد بشكل ثابت خطابا إمبرياليا تشمليا وموحدا. وفقا لذلك، تعيد تشكيلة عريضة من النقاد المتأخرين النظر في الاستشراق للبرهنة بكون الصور النمطية الثقافية متجاوزة وجدانيا ودينامية إلى حد بعيد أكثر مما يسمح به تحليل سعيد. يرى هومي بابا، بشكل خاص، أن الصورة النمطية الإمبريالية السلبية مقولة غير قارة تسم الحد المفاهيمي للحضور الكولونيالي والهوية. إنها تهديدية بشكل أساسي بوصفها المبعد أو «الآخر» التحت-أرضي للذات الأوروبية، وبقدر ما تجسد الطرد المتناقض للوهم الكولونيالي والرهاب، تحقق موقعا ممزقا للمتعة والقلق بشكل محتمل. يقول بابا:

ليس الترميز إنشاء صورة زائفة تصوير كبش فداء للممارسات التمييزية فحسب. إنه أكثر بكثير نص متجاوز وجدانيا للإسقاط والاستدماج، والاستراتيجيات الاستعارية والكنائية، والإزاحة، والذنب، والعدوانية؛ وتقنيع وفصم المعارف «الرسمية» والوهمية... (بابا 1986، ص. 169).

إن ادعاءات بابا المبلّغة على نحو تحليلي نفسي حول البنية الغامضة والانفجارية للصورة النمطية الكولونيالية يكملها وعي نقدي متنام حول الاستعمالات الجذرية تاريخيا للاستشراق- كلاهما داخل الغرب وداخل غير الغرب المستعمر. ويرى باحثون من أمثال ريتشرد فوكس وبارثا تشاتيرجي أن الحركات الوطنية المناهضة للكولونيالية تعتمد بشكل منتظم على الصور النمطية الاستشراقية الإيجابية لتحديد هوية ثقافية أصلية في تقابل مع الحضارة الغربية. يرى فوكس أن المقاومة الغاندية الثقافية «اعتمدت» نموذجيا «على الصورة الاستشراقية للهند بوصفها روحية، وإجماعية، ومشاركة على نحو ملازم» (فوكس 1992، ص. 151). على نحو متماثل، رد وطينو الهند المتحمسون على الصور النمطية القذحية حول الطبقة المغلقة المهيمن عليها، والبنية الغيبية الاستبدادية والبطيركية بقوة وحماسة إصلاحية. هكذا، كان الخطاب الاستشراقي متيسرا استراتيجيا ليس للإمبراطورية وحسب، وإنما أيضا لخصومه. فضلا عن ذلك، كانت الصور النمطية الإيجابية المرتبطة بهذا الخطاب أدوات في تشكيل «الشرق» بما هو بديل طوباوي لأوروبا. وقد استحضر عدد لا يحصى من الباحثين، والسجاليين، والروحانيين، والرحالات، والجوالين مثاليات الهند لنقد- بروح هند سواراج لغاندي- الرأسمالية العدوانية والنزعة الإقليمية للغرب الحديث. وكما يبرهن نقاد من أمثال دنيس بورتر وبارميندر كاورباكشي، إن التراث المنشق جذريا والتحت-أرضي للأدب المثلي الجنسي للقرن التاسع عشر قد كسب الكثير من دعمه من غيرية الشرق المتحررة (أنظر بورتر 1983؛ باكاشي 1990). إذ تصور كتاب من أمثال إي. إم. فورستر وإدوارد كارنتر، من بين آخرين، وكتبوا، وفكروا واكتشفوا الشرق، على نحو تنميطي، بوصفه إجراء وقائيا ضد القمع السياسي والشخصي لأوروبا الإمبريالية.

إذا كان الاستشراق نصا محدودا، فهو من ثمة كذلك في الأصل لكونه يفشل في تكيف إمكانية الاختلاف داخل الخطاب الشرقي. وأحيانا، في عزمه العنيد بكون الاستشراق قد أخرس التعارض، يخرس سعيد، بشكل ساخر، التعارض. لذلك أيضا يهزم منطق مساواتيه الفكرية من خلال إنتاج وتوكيد صورة نمطية معكوسة:

الغربي العنصري. بعد الاستشراق، لا تصير مهمتنا هي إيضاح التجاذب الوجداني للصورة النمطية الشرقية فحسب، وإنما أيضا- وبشكل حاسم- رفض متع صورة نمطية غربية. قد نشرع في رؤية شكل وإمكانية هذا الرفض بالعودة إلى الأرشيف الاستشراقي كيما نستمتع باهتمام أكبر للمستشرقين أنفسهم. مثلا، كيف ينبغي لنا الرد على وليم جونز، المستشرق بامتياز، عندما يشرع في التحدث بشكل لاذع عن التعصب الثقافي غير المتحضر لأوروبا؟

لم يسمع بعض الناس قط عن الكتابات الآسيوية، ولن يقتنع آخرون بوجود شيء ذي قيمة فيها؛ يدعي بعض أنه مشغول، وبعض آخر كسول بحق؛ بعض يمقت الفرس، لأنهم يؤمنون بمحمد، وبعض آخر يحقر لغتهم، لأنه لا يفهمها: نحب جميعا أن نعتذر، أو نتكتم عن جهلنا، ونادرا ما نكون مستعدين للسماح بأي تفوق بعيدا عن حدود إنجازاتنا: مثل المتوحشين، الذين اعتقدوا أن الشمس لم تطلع ولم تغرب إلا من أجلهم وحدهم، ولم يستطيعوا تصور أن الأمواج، التي تحوط بجزيرتهم، قد تركت المرجان واللؤلؤ على أي شاطئ آخر (جونز 1991، ص. 158).

منذ ذلك الحين، لنا هنا نقد استشراقي للإقصاءات التي تتخلل المعارف الغربية- قلبا للتعارضات الكولونيالية، بواسطته تكون الغطرسة الاستمولوجية لأوروبا هي ما يستحق تهمة الوحشية، ومن غير ريب إن مناشدة جونز بالنيابة عن المعارف غير الغربية تتجاوز حدود كتاب سعيد، وتلتمس بأن تستوعب لإعادة قراءة أقل نمطية للاستشراق.

ما بعد الكولونيالية والنسوية

في كتاب الثقافة والإمبريالية يقر سعيد بفشل كتاب الاستشراق في التنظير بشكل ملائم لمقاومة العالم غير الغربي للانقضاء المادي والخطابي للكولونيالية. هذا الكتاب المتأخر يعلن عن انطلاقه من بيان سعيد المبكر للمواجهة الكولونيالية، وهو بيان أحادي الجانب بشكل مشلول: «لم تكن الحالة قط يكون المواجهة الإمبريالية قد حرّضت دخيلا غريبا نشيطا ضد ابن بلد غير غربي كسول وخامل؛ لقد كان ثمة دائما بعض الأشكال من المقاومة الفعالة وانتصرت المقاومة في النهاية في الأغلبية الساحقة من الحالات» (سعيد 1993، ص. xii). لكن، ورغم هذا الارتداد الظاهر، يرفض سعيد بعناد رفع المقاومة المناهضة للكولونيالية إلى منزلة النقد المناهض للكولونيالية. فثقافة المقاومة، كما يجادل، تجدها النظري والسياسي في التخوم الشوفينية والسلطوية للدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية - هي نفسها سجن منتج للامتثال يعكس، وبالتالي يكرر فحسب، التقسيمات الكولونيالية القديمة للعنصرية العرقي. وفضلا عن ذلك، ففي تركيزها المناهض للغربي حصريا، تحرف النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية الانتباه من الجور والأورثوكسيات الداخلية - «بوسع الأمة أن تصبح تريباكا من أجل عدم التعامل مع التفاوتات الاقتصادية، والظلم الاجتماعي، والفوز بالدولة المستقلة حديثا من قبل النخبة الوطنية» (1993، ص. 262). هكذا، وكما يصر سعيد، يحتاج تفكيك شامل للتراتيبات والبنى الكولونيالية لأن يكون منسجما بواسطة إعادة تصور مقوّم ومتخيل للمجتمع والثقافة المستعمرين. كما يتطلب إجماعا فكريا متنورا «يرفض المدهانات ذات المدى القصير للشعارات الانفصالية والانتصاروية لصالح الواقع البشري الأوسع والأكثر سخاء، واقع الجماعة

وسط الثقافات، والشعوب، والمجتمعات» (1993، ص. 262). بتعبير آخر، لا يمكن للمثيرات الفكرية للنزعة المناهضة للكولونيالية أن تتحقق على نحو لائق إلا عندما تصبح النزعة الوطنية أكثر «انتقادا لذاتها» - عندما تثبت لنفسها القدرة على توجيه الانتباه «إلى الحقوق المهضومة لجميع الطبقات المقموعة» (1993، ص. 264).

يستحث تدخل سعيد ما بعد الكولونيالية على إعادة النظر في دلالة جميع تلك الأنشطة التحررية الأخرى في العالم المستعمر - مثل تلك الأنشطة المرتبطة بالحركة النسائية - التي تعترض بقوة البلاغة المنتصرة والراضية للدولة الوطنية المناهضة للكولونيالية. وكما يتأسى قائلا: «لم يلق طلبة السياسة ما بعد الكولونيالية... نظرة كافية على الأفكار التي تخفض إلى الحد الأدنى أرثوذكسية وفكرا سلطويا أو بطيريكيا، وتتخذ رؤية قاسية للطبيعة الإكراهية لسياسة الهوية» (1993، ص. 264). مع ذلك، ورغم قوة نداء سعيد، من الصعب بالنسبة لما بعد الكولونيالية أن تسحب بالكل ولأوائها من النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية. وبذلك، شابهها دائما الارتباك من قبل الادعاءات المتصارعة للنزعة الوطنية والنسوية. في هذا الفصل سنركز على خلاف العرق والجنس داخل الثقافات المستعمرة بهدف توضيح بعض من القضايا المحيطة بالتجاورات والتقابلات بين النظرية النسوية والنظرية ما بعد الكولونيالية.

النسويات الإمبريالية: امرأة (داخل) الاختلاف

لى وقت قريب، اقتفت النظرية النسوية والنظرية ما بعد الكولونيالية ما أسماه بيل أشكروفت وآخرون بـ «سبيل نمو متقارب» (أشكروفت وآخرون 1995، ص. 249). فقد انشغل كلا المتنين من الفكر بالدراسة والدفاع عن الآخرين المهمشين داخل البنيات القمعية للهيمنة، وبفعل ذلك، اتبعا مسارا نظريا مشابها على نحو لافت للنظر. بدأت النظرية النسوية والنظرية ما بعد الكولونيالية على قدم المساواة بمحاولة وببساطة قلب التراتيبات السائدة للجنس/ الثقافة/ العرق، ورحبت كل واحدة منهما بشكل تدريجي بالدعوة ما بعد البنيوية لرفض التقابلات الثنائية التي تشيد عليها

السلطة البطيركية/ الكولونiale نفسها. لكن لم يجتمع هذان المشروعان المتوازيان في النهاية في ما يعتبر، في أحسن الأحوال، شراكة متقلبة وغامضة جدا إلا في العقد الأخير أو ما ينيف. بمعنى ما، يؤثر الارتباب المتبادل على التحالف بين هذين القريين المعرفين، حيث كل خطاب يواجه باستمرار محدودياته وإقصاءاته في الآخر. باختصار، ثمة ثلاثة مجالات اختلاف تمزق الوحدة المحتملة بين ما بعد الكولونiale والنسوية: النقاش المحيط بصورة نساء «العالم الثالث»؛ والتاريخ الإشكالي «للسوي بوصفه إمبرياليا»؛ وأخيرا، التطبيق الكولونيالي لـ «المعايير النسوية» بهدف تعزيز جاذبية «المهمة الحضارية».

يقع التصادم والتواطؤ الأشد أهمية للنظريتين ما بعد الكولونiale والنسوية حول الصورة المثيرة للنزاع لـ «نساء العالم الثالث». إذ برهن بعض المنظرين النسويين ما بعد الكولونيين بشكل مقنع بأن تركيزا محدودا على السياسة العرقية يتجاهل حتما «الاستعمار المزدوج» للنساء تحت الظروف الإمبريالية. هذه النظرية تسلم بـ «نساء العالم الثالث» بوصفهن ضحايا بامتياز- الكارثة المنسية لكلا الأيديولوجيا الإمبريالية، والبطيركيات الأهلية والأجنبية. وبما أنه يستحيل الآن تجاهل التحدي النسوي للجهل الجندري في النزعة الوطنية المناهضة للكولونiale، يبدو نقاد مثل سارة سوليري منورين في إنكارهم لتحالف متلف أكثر بكثير، أي «التحالف بين النظريتين ما بعد الكولونiale والنسوية، اللتين داخلهما يصلح كل مصطلح لتشيء التقوى المحتمل للآخر» (سوليري 1992، ص. 274). ذلك أن تراكم العرق والجندر، كما تواصل سوليري برهنتها، يغلف «نساء العالم الثالث» بأيقونية ما هو تقريبا «جيذا جدا لأن يكون حقيقيا» (1992، ص. 273).

تتطلب الاعتراضات الحادة عند سوليري على الاندماج ما بعد الكولونيالي- النسوي بعض التوضيحات، لكونها بحاجة إلى القراءة بوصفها، إذا جاز التعبير، رفضا لاستسلام «نساء العالم الثالث» إلى الافتتان العاطفي وغالبا الانتهازي بـ «الهامشية»، التي- كما رأينا في الفصل المبكر- قد حدث أن ميز العقيدة الميتروبولية لـ

«النقد المعارض». تكتب سيفاك قائلة: «إذا كان ثمة من كلمة طنانة في النقد الثقافي الآن فهي كلمة "الهامشية"» (سيفاك 1993، ص. 55). نأخذ الآن على محمل الثقة بأن الاستحضار المتناسك للهامشي/ الخاضع قد ساعد في إصلاح المعتمد العدائي للثقافة الغربية العالية. مع ذلك، وحتى لحظة الهوامش المكثفة بالدلالة السياسية، ثمة مشكلتان يجب أن تمنحنا وقفة. أولاً، وكما تؤكد سيفاك، إن وصفة الغيرية غير الغربية بوصفها دواء لعللة الثقافة الغربية تعلن عن جريمة «استشراق جديد». ثانياً، يعتبر أيضاً الطلب الميتروبولي للهامشية بشكل مزعج أمراً يقوي ويحدد غير الغرب باعتباره هامشياً بصورة لا متناهية. على سبيل المثال، قد نعيد النظر في احتفاء دولوز وغيتاري، بالخطابات «الأقلية» أو «المُرَّحَّة» في دراستها المؤثرة، كافكا: نحو أدب أقلّي (دولوز وغيتاري، 1986). هذه الخطابات أو الآداب، كما نخبّرنا المؤلفان، تلازم «مواقع اللا ثقافة أو التخلف، ومناطق العالم الثالث اللسانية التي بواسطتها يمكن للغة ما أن تفلت، ولحيوان ما أن يسري في الأشياء، ولتجميع ما أن يدخل في اللعبة» (1986، ص. 27). في بيان دولوز وغيتاري، الثوري، يصبح العالم الثالث استعارة ثابتة بالنسبة للمنطقة «الثانوية» للثقافة والتخلف. علاوة على ذلك، لا تلازم قيمته سوى قدرته على تسييس أو- على نحو متوقع- «تقويض» التشكلات الثقافية الرئيسية، بمعنى الأكثر تطوراً. مرة أخرى، إذن، وكما توحي بذلك غيتاري سيفاك، يكون الهامش في خدمة المركز: «عندما تُفرض هوية ثقافية على أحد ما لكون المركز يرغب في هامش معين، فالمطالب من أجل الهامشية تضمن شرعية من المركز» (سيفاك 1993، ص. 55). إن «نساء العالم الثالث»، يمكن القول، يقيم في «هامش ممكن تمييزه». هذه التسوية غير مُرضية في النهاية كما يؤكد نقاد من أمثال سوليري وسيفاك.

يعزو كتاب انطباعي وشبه شعري موسوم بـ «امرأة، وابنة البلد، وأخرى، لترينه تي. مينها، يعزو نشأة «نساء العالم الثالث» إلى السياحة الأيديولوجية للسوية الغربية/ الليبرالية. ويتوسع في نقده عبر تقرير تخيلي- ومع ذلك مألوف جداً- لنزعة رمزية بطريقة أبوية ومهتنة لذاتها تدعم قراءات «نساء العالم الثالث الخاصة» ومحترفات، واجتماعاتها وحلقاتها الدراسية. في كل حدث، كما تبرهن ترينه، يُقنَع

المظهر الخادع للحلقة الدراسية المتقاطعة ثقافيا، والأخوية أيديولوجيا بغضه للانفصالية. ذلك أن «المرأة ابنة البلد» حيثما تذهب، تلقي نفسها مطالبة باستعراض «اختلافها» المتعذر اجتنابه عن المرجع الأساسي للنسوية الغربية: «وكأننا إلى كل مكان نذهب، نصير حديقة حيوانات في ملكية شخص ما» (ترينه 1989، ص. 82). هذا التوق ذو النزعة التلصصية للغيرية الملونة للنساء بنات البلد يعرض للشبهة على نحو خطير السياسة المساواتية ظاهريا للنسوية الليبرالية. ذلك أن الوعي بالاختلاف، الذي تحدده ترينه، يقيم تراتبية ثقافية ضمنية تعاني فيها «ابنة البلد» بشكل حتمي تقريبا على النقيض من أختها الغربية. وبإدعائه الملتبس لامتياز «تهيئة الطريق لأخواتها الأكثر تعاسة، تخلق المرأة النسوية الغربية تقسيما لا يُقهر بين «أنا- التي - قمت - بذلك» و«أنت - التي - ليس بوسعك - أن - تقومي - به» (1989، ص. 86). هكذا، وكما تخلص ترينه، لا يصلح ترويج «قضية نساء العالم الثالث الخاص» إلا لإعلان خاصية توسط نساء العالم الأول (?).

في مقالاتها المؤثرة «تحت أعين الغرب: بحث علمي نسوي وخطابات كولونيالية»، تبين شاندر تالبادي موهانتي على نحو مماثل دور الكولونيالية الخطابية في إنتاج «امرأة العالم الثالث» بوصفها موضوعا وحيدا متراسا في بعض النصوص النسوية (الغربية) الحديثة (تالبادي موهانتي 1994، ص. 196). تستعمل تالبادي موهانتي مصطلح «كولونيالية» بشكل فضفاف جدا للتلميح لأي علاقة بالهيمنة البنائية التي تعتمد على قمع أناني ل «تغاير الذات/ الذوات التي نحن بصدها» (1994، ص. 196). وإذن، فمقولة «امرأة العالم الثالث» التحليلية إنما هي كولونيالية لسبيين - أولا، لأن قلة تبصرها المتمركز على العرق لا تكثرث بالاختلافات المادية الهائلة والتاريخية بين نساء العالم الثالث «الحقيقيات»؛ وثانيا، لأن مركب «اختلاق آخريّة» «امرأة العالم الثالث» يصبح مشروعا مقويا لذاته بالنسبة للنسوية الغربية. تبين تالبادي موهانتي كيف أن النسويات المشتغلات في العلوم الاجتماعية يستحضرن سرد «الاستعمار المزدوج» في الدرجة الأولى لتقابل القصور السياسي لنساء العالم الثالث مع المزاج التقدمي للنسوية الغربية. هكذا، يسهل تمثيل امرأة العالم الثالث العادية بوصفها «جاهلة، وفقيرة، وغير

متعلمة، ومقيدة بالتقاليد، ومدججة، وذات توجه أسري، ومخدوعة، هذا التمثيل يسهل ويمنح امتيازاً للتمثيل الذاتي للنساء الغربيات بوصفهن متعلمات، وحديثات، وراقبن أجسادهن و«جنسانيتهن»، وكذا «حرية» اتخاذ قراراتهن» (1994، ص. 200). بتعبير آخر، يقوي النقص الثقافي الضمني لـ «امرأة العالم الثالث» الكمال التعويضي الأيديولوجي/ السياسي للنسوية الغربية. تعتمد انتقادات ترينه وتالبادي للإمبرالية النسوية- الليبرالية إلى حد كبير على فهم سعيد للخطاب الكولونيالي باعتباره الامتياز الثقافي لتمثيل الآخر الخاضع. إذ يبدو الأثمنون المستشرقون عند سعيد والانتهازيون النسويون عند تالبادي موهنتي أنهم يخاطبون العالم الثالث عبر معجم مشترك يؤكد: ليس بوسعهم أن يمثلوا أنفسهم؛ يجب أن يُمثلوا. بوسع «امرأة العالم الثالث»، إذن، أن يرى إليها حتى الآن بوصفها موضوعاً للمعارف الغربية، قابلة للمعرفة وغير عارفة في وقت واحد. وكما تتأسى تالبادي موهنتي، إن الآثار الباقية للإبستمولوجيا الكولونيالية كلها واضحة للعيان جداً في:

أن انتحال وتشفير «البحث العلمي» و«المعرفة» حول النساء في العالم الثالث بواسطة مقولات تحليلية استعملت في الكتابات عن الموضوع التي تتخذ نقطتها المرجعية الأولية المصالح النسوية التي تم تبينها في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية (1994، ص. 196).

تجدر الإشارة هنا إلى غيتاري سيفاك بخصوص تجاوزها الذي لا يلين لجميع تلك الأنساق المعرفية الساعية إلى تنظيم منطوق ما تسميه بـ «التابع المجندر». فعلى الرغم من أن جل أعمالها المشتتة تقارب سياسة دقيقة لمعرفة الآخر، تعتبر مقالاتها المبكرة «نسوية فرنسية في إطار عالمي» (198) نموذجية في انتباهها إلى نرجسية المحقق النسوي- الليبرالي. في هذه المقالة، تصف سيفاك بتفصيل الحذوفات الإشكالية التي تسري في عن الصينيات لجوليا كرسيفا- وهو نص انبثق من الاهتمام الفرنسي الأكاديمي المتقطع بالصين إبان سبعينيات القرن العشرين. ومقالة سيفاك تتبع النظرة الفاحصة المتنقلة للامتداد المشيع بالشمس لساحة هاكسيان، حيث حشد من نساء

صامتات يترقبن بصورة حية خطبة المنظر المنمقة. تبدأ سيفاك، بأسلوبها المميز، بمقاطعة تأملات كرستيفا وبالقيام بذلك، تضع في الصدارة التعارض بين الصمت المرثي للصينيات المراقبات والنشاز الخطابي للمرأة النسوية الفرنسية المراقبة. تصوغ ممارسة سيفاك نقطة بسيطة: لا نسمع أبدا موضع/ مواضيع تحقيق كرستيفا تمثل ذواتها. مع ذلك، وإزاء مادتها الأصلية الخرساء، تتخلى كرستيفا عن كل لياقة عالمية كي تشكل فرضية وتعممها على الصين في ما يتعلق بآلاف السنين، ودائها، كما تلاحظ سيفاك بشكل ملتو، «مع عدم تجاوز الدليل الأرشيافي» (سيفاك 1987، ص. 137). في آخر الأمر، بينما يأخذ نثر كرستيفا في الانفلات من أي مرجع نحو حقيقة المتفرجات المجتمعات في ساحة هاكسيان، تصبح فصاحتها غاية في ذاتها؛ إثبات أناني لامتياز المحققة الخطابي. فعلا، وكما تشير سيفاك، إن المشهد المادي والتاريخي أمام كرستيفا ليس دائما سوى فرصة للتطور الذاتي:

إن سؤالها، إزاء تلك النساء الصامتات، إنما هو حول هويتها الخاصة بها بدل هوياتهن... هذا أيضا قد يكون خاصية فريق المفكرين الذين، بشكل أعم، ارتبطت بهم. ورغم اهتمامهم العرضي بملامسة آخر الغرب، وآخر الميتافيزيقا، وآخر الرأسالية، فسؤالهم المتكرر متمركز حول الذات بصورة استحواذية: إن لم تكن ما يقوله عن التاريخ الرسمي والفلسفة، فمن إذن (لا) نكون، وكيف (لا) نكون؟ (سيفاك 1987، ص. 137)

تدرك قراءة سيفاك الواضحة المعالم العارف الموثوق به في فعل «العنف الإيستيمي» - أو المعرفة المستبدة. إن عن الصينيات كتاب حقا حول كرستيفا: نص يحقق، مرة أخرى، اختلاف «امرأة العالم الثالث» بوصفه مفيدا للنظرية الغربية. وتعتبر ملاحظات ترينه الختامية حول حلقة نساء العالم الثالث الدراسية النوعية ذات الصلة هنا: «لم نأت للإنصات إلى عضو من العالم الثالث يتحدث عن العالم الأول(?)، جئنا للاستماع إلى صوت الاختلاف ليقدم لنا على الأرجح ما ليس بالوسع أن يكون لنا وليحولنا عن رتبة التماثل» (ترينه 1989، ص. 88).

تثير الناقادات اللائي قمنا بمراجعتهن اعتراضات هامة وحاسمة على الاستثمار النسوي الغربي في المسائل ما بعد الكولونيالية. على أن نقدهن يعاني من محدوديات خطيرة. كل واحدة منهن، ترينه، وتالبادي موهاني، وسيفاك، تؤمثل وتجوهر العتمة الإيستمولوجية لـ «واقع» امرأة العالم الثالث. وبجعلها حاملة للمعاني/ التجارب التي هي دائما أكثر من المقولات التحليلية، تعيد هذه الناقادات وبطريقة مفارقة تغليف «امرأة العالم الثالث» بالأيقونية الفعلية التي أعلنَ عن الجدال حولها. هذه الصورة المستردة من جديد مسلم بها بوصفها موقعا منتصرا للمقاومة المناهضة للكولونيالية. فنثر ترينه العنيف يثمن الجسد العرقي، المجندر نفسه من حيث هو أرشيف ثوري، في حين تدفع سيفاك، بشكل واهن إلى حد ما، المرأة النسوية الأكاديمية لمخاطبة المرأة التابعة، وللتعلم من مورد تجربتها المعيشة. إذا كانت هذه الاقتراحات من أجل التغيير مشبوها فيها إلى حد ما، فمن الجدير بالملاحظة أيضا أن كل واحدة من الناقادات قيد البحث مذنبه بسبب نوع من تمرركزية عرق معكوسة تلازم النقد التشميلي للاستشراق عند سعيد. وفي تنفيذها للتشييد المركب والمتراص لـ «بنات البلد»، تقوم سيفاك وأخريات بصورة واعية غير ذاتية بمجانسة مقاصد جميع النساء النسويات/ النسويات الغربية. بالمصادفة، ثمة دائما قصص أخرى تروى - من كلا جانبي السياج الذي يفصل ما بعد الكولونيالية عن النسوية.

التابعات المجندرة: المرأة (الأخرى) في العلية

في لحظاتها الأكثر انفعالا، إذن، تميل النظرية ما بعد الكولونيالية إلى النظر إلى النسوية الليبرالية بوصفها نموذجا لاستشراق جديد. قد نتذكر أن سعيد يشخص الاستشراق بوصفه خطابا يبتكر أو يستشرق الشرق لأهداف الاستهلاك الإمبريالي: «إن الشرق الذي يبدو في الاستشراق هو إذا نسق تمثيلات تؤطره مجموعة من القوى التي حملت الشرق إلى التعليم الغربي، والوعي الغربي، وبعد ذلك، إلى الإمبراطورية الغربية» (سعيد [1978] [1991]، صص. 3-202). يقال إن النسوية الليبرالية تشارك في أنساق المعرفة الكولونيالية متى افترضت - أو «عولمت» - «امرأة العالم الثالث»

باعتبارها مقولة مركبة ومتراصة من أجل التحليل.

وكما تبرهن تالبادي موهانتي قائلة:

بدون الخطاب المفرط التحديد الذي يخلق «العالم الثالث»، سوف لن يكون ثمة عالم أول (مفرد وذو امتياز). وبدون «امرأة العالم الثالث»، فالتقديم الذاتي الخاص للنساء الغربيات... سوف يكون إشكاليا... إن تعريف «امرأة العالم الثالث» بوصفه تراصا قد يهاجم حقا الممارسة الاقتصادية والأيدولوجيا الأوسع للبحث العلمي «النزيه» والتعددية اللذين هما تمظهرات سطحية للاستعمار الاقتصادي والثقافي الكامنين للعالم «غير الغربي» (تالبادي موهانتي 1994، صص. 16-215)

وإذا، يقال إن بديهيات الإمبريالية تكرر نفسها في كل محاولة نسوية لجعل غريبة/ اختلاف الأخريات بنات البلد جوهرية أو تحديدها على نحو توجيهي.

لا ينتهي النزاع المحلي بين ما بعد الكولونيالية والنسوية هنا. ولئن ظلت النسوية الغربية مدانة بسبب منطوقها التنظيري ل «امرأة العالم الثالث»، فإنها أيضا موبخة بسبب الطريقة التي داخلها تحبس في الوقت ذاته الادعاءات التاريخية لهذه الصورة. وإلى حد كبير، يلزم كلا «الخطأين» امتياز «التمثيل» الذي تدعيه الخطابات النسوية المسيطرة. فهما وجهان لعملة واحد. هكذا، يقال إن النسوية الليبرالية الأكاديمية تحرس «ابنة البلد» في محاولاتها الورعة لتمثيل أو للتكلم باسمها. لعل عن الصينيات لكرستيفا، كما رأينا، مثالا على ذلك. في مقالاتها «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟» تطور سيففاك بشكل ممتاز بعض السياقات الأخرى حيث الأنساق التمثيلية المتجادلة تزيج/ تحرس بعنف صورة «التابعة المجندرة»، وكما تكتب:

بين البطيركية والإمبريالية، وبين تكوين الذات وتشكيل الموضوع، تختفي صورة المرأة، ليس في لا شيء أصلية، ولكن في تردد عنيف الذي هو التصوير المزاح ل «امرأة العالم الثالث» الواقعة بين التراث والتحديث (سيففاك 1988، 1985 [، ص. 306).

تبرهن هذه المقالة بكون «التابعة المجندرة» تختفي لأننا لا نسمعها البتة تتكلم عن

نفسها. إنها مجرد وسيط عبره تمثل الخطابات المتنافسة ادعاءاتها؛ طرس مكتوب مرارا مع نص رغبات أخرى، ومعاني أخرى.

تقدم مقالة مبكرة جدا لسيفاك، «نصوص ثلاث نساء ونقد للإمبريالية» (1985)، صورة أخرى عن «اختفاء» «التابعة المجندرة» داخل الخطابات النسوية الليبرالية. وتفتح براهينها مجالا حاسما للخلاف بين الكولونيالية والنسوية. فبدل التأريخ للانتحال النسوي الليبرالي لـ «التابعة المجندرة»، تستقصي هذه المقالة الغياب الجلي لـ «امرأة العالم الثالث» داخل الأدب المحتفي بـ «الذات الأنثوية» في أوروبا والأنجلو-أميركا (سيفاك 1985، ص. 243). حيث ترى أن المعيار النسوي العالمي قد كان دائما معتما في «إعجابه الانعزالي» «بالإنجاز الأنثوي الفردي». ثمة قراءة ثانية لتاريخ النساء تبين أن اللحظة التاريخية للنسوية في الغرب قد تحدت نفسها في ما يتعلق بالولوج الأنثوي للفردانية» (1985، ص. 246). ومع ذلك، إن البحث العلمي النسوي لا يتوقف في أي مكان لتأمل أين انتهت المعركة بالنسبة إلى الفردانية الأنثوية. كما أنه لا ينشغل بالإقصاءات والتضحيات المتعددة التي قد تصاحب الإنجازات الظاهرة لبعض الأفراد الأنثوية. إن مقالة سيفاك تُطرح كمحاولة لكشف اللثام عن التاريخ المقموع أو المنسي للنسوية الأورو-أميركية. مرة أخرى، تكشف الهوامش الصورة الخرساء للتابعة المجندرة: «بينما تبين الأنثى الفردانية، ليست تماما/ ليست ذكرا، نفسها في علاقة متقلبة مع ما هو خطر، تقصى «الأنثى الأهلية» في حد ذاتها (داخل الخطاب بوصفها دالا) من نصيب في هذا المعيار الناشئ» (1985، صص. 5-244).

تزود سيفاك فرضيتها النظرية بنقد ممتازبالغ الدقة لـ جين آير. فبينما قرأت ناقدات نسويات بشكل تقليدي هذه الرواية باعتبارها تقريرا أليغوريا لتقرير المصير الأنثوي، تبرهن سيفاك على النقيض من ذلك بكون التقدم الشخصي لجين آير عبر رواية برونتي مبنيًا على المحو العنيف للمهجينة بيرثا ميسن. يقال لنا إن وظيفة بيرثا في الرواية «هي أن يكون غير محدد التخُم بين البشر والحيوان ومن ثمة يُضعف مؤهلاتها

بموجب روح القانون إن لم يكن بموجب رسالته» (1985، ص. 249). وتدرجياتطالب جينبالمؤهلات التي تفقدها صنوتها الجاهلة. كما أن ارتقاءها إلى مركز الرواية المشروع، كما تؤكد سيففاك، يتطلب تنحية بيرثا إلى هوامش الوعي السردية الغامضة- إنه وعي مدعم، بهذا المعنى، بالتضحية بالذات الواقعية والرمزية للمرأة الكريولية.

تموقع قراءة سيففاك السجالية لـ جين آير بشكل تام هذا النص المكرس للنسوية الغربية في العصر العظيم للإمبريالية الغربية. وترى بأن الإنتاج الثقافي والأدبي لأوروبا القرن التاسع عشر لا ينفصم عن تاريخ ونجاح المشروع الإمبريالي. هكذا، وبقدر ما تبحث النسوية عن أصول استلهامية في هذه الفترة، فهي ملزمة كذلك بإعادة النظر في تواطؤها التاريخي مع الخطابات الإمبريالية. على أن مصطلحات تحدي سيففاك العام للنسوية مطورة في كتاب جيني شاري، أليغوريات الإمبراطورية (1993)). وعلاوة على ذلك تعقد شاري التفاوضات بين النسوية وما بعد الكولونيالية من خلال إحياء الصورة العويصة للإمبريالية الأنثوية، وبذلك تكشف عن دور النساء ليس في السياسة وحسب، وإنما أيضا في ممارسة الإمبراطورية. كيف باستطاعة النسوية أن ترد على الإنجازات الفردية لهذه الصورة؟ برهن نقاد ومؤرخون متأخرون بأن المعركة النسوية من أجل حقوق فردية كانت ناجحة في المستعمرات أكثر بكثير منها في «الوطن». وبينما ظل المجتمع المدني الأوروبي مترددا في ما يتعلق بما إذا كانت النساء ممتلكات صفات وقدرات الأفراد، كان نظيره الكولونيالي- في أماكن مثل الهند- أكثر سهولة للانقياد إلى حد بعيد للمساعي الحميدة للذات الأنثوية البيضاء. وكما تبرهن روزماري مارانغولي جورج، فقد كانت «المصاحب» [زوجة موظف بريطاني في الهند] الإمبريالية «مواطنة بريطانية قبل أن تلحق بها قوانين إنجلترا بفترة طويلة» (مارانغولي جورج 1993، ص. 128). ومع ذلك فقد كانت مثبتة فقط كفرد تام عبر امتيازاتها العرقية.

تكسر صورة «الإمبريالية النسوية» - بشكل كبير مثل صورة «امرأة العالم الثالث» -

الوحدة المحتملة بين البحث العلمي النسوي وما بعد الكولونيالي. على سبيل المثال، قد نعود بإيجاز إلى كتاب بات بار المبكر، المصاحبات. تكشف هذه الدراسة النوستالجية وذات الصفة التأبينية عن تصدعات مقاربة «نسوية» بشكل ضيق للصورة المشحونة أيديولوجيا للإمبريالية الأنثوية. وبار قوية ومقنعة في رغبتها في إصلاح «المصاحب» من قبل الأقلام الهزلية للكتاب الذكور مثل كيلنغ وكذا من قبل الإهمال الجلي للأرشيف الذكوري: «إن ما قاموا به وكيف ردوا على محيطهم الأجنبي نادرا ما اعتبر جديرا بالتسجيل، سواء من قبلهم أم من قبل إخباري السيناريو الإمبريالي الذكوري الهيمنة» (بار 1976، ص. 1). لذلك أيضا وبشكل تصحيحي تعلمنا بار قراءة حياة المصاحب في هند مغبرة وحارة بوصفها مهنة. إذ أن «مصاحبها» المفضلة، هونوريا لورنس، تصنع موهبتها من الفكاهة الجيدة: «سريعة الانفعال كانت، لكن لم تكن البتة لا طائشة ولا مماطلة متى تعلق الأمر بمهمة الترحيب بزوجها الغائب...» (1976، ص. 71). كما أن رسائل هونوريا ويومياتها- التي توردها بار بحماس- تضيف صفة الاحترافية بشكل متماسك على أنشطة زوجة- أم في المنفى، ربة بيت، ومضيفة. في هذا السياق، تكتب عن الفجوة ما قبل زواجها ورحيلها إلى الهند كفترة بطالة موهنة: «الطاقات العاطلة، والرغبة غير المقنعة في المنفعة سوف تلتهمني» (1976، ص. 35). وكما تسجل بار فالإمبراطورية تحول حياة الكسل هذه إلى عمل. «كانت زوجات آل لورنس وتابعاتهن منذرات للإهمل نذرهن لأزواجهن بلا ريب، كن مشدودات برباط وثيق في مشترك العمل والدين» (1976، ص. 103).

يؤكد تحليل بار قوة أوراق الاعتماد النسوية. من حيث كونها أصلية أيديولوجيا في الطريقة التي تشجع بها قراءها على تقدير العمل المنزلي لبطلاتها. ومع ذلك كيف تستطيع ما بعد الكولونيالية حثيان تشريع في التغاضي عن هذا الاستثمار النسوي في الفرص المهنية الإمبريالية. بالمصادفة، لا يمكن الحكم على «مساهمة» «المصاحب» إلا داخل الثوابت العرقية للمشروع الإمبريالي. هذا، إذا، هو دفاع بار الحاسم عن بطلاتها: «عموما، فقد قبلت النساء بإخلاص ورزانة نصيبهن من عبء الشعب الأبيض وخففن من ثقله بفكاهتهن الدمثة، وكياستهن، وغالبا بشبابهن» (1976،

ص. 103). ولكونها غير راضية عن التوقف هنا، تواصل بار في إضفاء قيمة على الأسس النسوية لبطلاتها. يقال لنا إن «الملاك» في البيت الكولونيالي ينضم إلى مراتب المبشرين الكولونيين لإضفاء صفة الكونية على إنجيل الحياة المنزلية البورجوازية. لإتمام هذه المحاولة تلتفت عينها الإنجيلية بانتظام إلى المشكل الفاضح «للأنثى الهندية» المتخلفة. إذ تتحدى آنيت أكرويد المثابرة الغضب الجمعي للبطيركية الهندية لتلقين «المتعلمات الشؤون المنزلية العملية وتكوين العادات المنظمة الكادحة» (بار 1976، ص. 166)، في حين تعد مواطنها، فلورا آني ستيلي، هيئة التعليم البنجابية بـ «كتاب تمهيدي في مادة النظافة بالنسبة لامتحان مدرسة الفتيات المتوسطة يأخذ مكانة مادة أوقليدس العقيمة تماما» (1976، ص. 160). لكن، فيما لا ترى بار تاريخ التمكين الذاتي إلا في شخصيتي المصاحباتي الحسني النية عند ستيلي وأكرويد، تُمنع الناقدة ما بعد الكولونيالية من مثل هذا الاحتفاء الصريح من خلال الاعتراف بكون تكوين هؤلاء النساء بوصفهن «ذواتا فردية» مكتملة النمو هو في الأخير غير منفصم عن التراتيبات التي تشي بالمشروع الإمبريالي. مرة أخرى، تُبنى إنجازاتهن/ امتيازاتهن على فظاظة النسبية لـ «الأنثى الهندية» الفطرية. في غضون ذلك، وفي كل الأجنحة، تترقب «التابعة المجندرة» عند سيفاك بصمت درسا إضافيا.

ولاءات متصارعة: إخوة مقابل أخوات

خلال نزاعها مع النسوية الليبرالية، تخفق ما بعد الكولونيالية - كما برهننا على ذلك - بشكل نهائي في إيجاد حل للدعوات المتصارعة لـ «التحرر النسوي» و«التحرر الثقافي»، لكونها عاجزة عن الحسم، كما تذهب إلى ذلك كريستن هولست بيترسن، في «ما الذي هو أكثر أهمية، وما الذي يأتي في الأول، النضال من أجل مساواة الأنثى أو النضال ضد الإمبريالية الثقافية الغربية؟» (هولست بيترسن في آشكروفت وآخرون، 1995، ص. 252). هذه بالطبع ليست أسئلة جديدة. فإذا كانت النسوية الليبرالية المعاصرة تستمد سلسلة نسبها إلى حد ما من «المصاحب» الإمبريالية، فإن ما بعد الكولونيالية، بدرجة أقل، تسترد القلق الوطني العنيد حول «سؤال المرأة» الذي يصيغ

نموذجيا ثنائية ادعاءات «النسوية» و«مناهضة الكولونيالية». ودفاع فرانز فانون عن النساء الجزائريات في كتابه، كولونيالية محتضرة مثال على ذلك. حيثسلم فانون بـ «المرأة الجزائرية المنقبة» بوصفها موقعا للعب خارج المنافسات الكولونيالية ومناهضتها. بذلك، تتم قراءة النقد الكولونيالي للبطيركية الجزائرية كمحاولة استراتيجية لتشظية وحدة الثورة الوطنية. يقول لنا فانون إن المستعمر يخرب المجتمع الجزائري من خلال نسائه: «إذا ما أردنا تخريب بنية المجتمع الجزائري، وقدرته على المقاومة، يلزمنا قبل كل شيء أن نغزو النساء؛ علينا الذهاب وإيجادهن خلف النقاب الذي يخفين خلفه أنفسهن وفي البيوت حيث يقيهن الرجال بعيدات عن الأنظار» (فانون 1965، صص. 8-57). تيسس بلاغة فانون على نحو واع بذاتها النقاب أو الحايك، معيدة بذلك تشكيل كولونيالية بوصفها مشروع «إزالة النقاب عن الجزائر». ضدا على ذلك، تستولي النزعة الوطنية على الحايك بوصفه استعارة من أجل مراوغة سياسية. تصير المرأة الجزائرية تابعة ثورية فحسب عبر «لا»ها المبدئية أمام دعوة «المصلح» المستعمر. كما أنها تتعلم تثوير عاداتها الأنثوية: «تخرج إلى الشارع بثلاث قتابل في حقيبة يدها أو بمحضر نشاط لمنطقة ما في جزئها الأعلى من ثوبها» (1965، ص. 50). يطور انجذاب فانون لولاءات النساء الجزائريات خاصية قلق وطني تلخصه سيففاك بشكل رائع في هذه الجملة: «ينقذ الرجال البيض النساء السمراوات من الرجال السمر» (سيففاك [1985] [1988]، ص. 296). هكذا، وفي استنتاج فانون، يلزم ادعاءات المواطنة السمراء أن تتجاوز بالضرورة العريضة الممزقة للمتطفلين (النسويين) البيض. وكما يعلن بشكل واثق، فالمرأة الجزائرية المنقبة «في فرضها لمثل هذا التقييد على نفسها، وفي اختيار شكل وجود محدود في دائرتها، قد كانت تعمق وعيها بالنضال وتستعد للمعركة» (1965، ص. 66). على الرغم من حجاج فانون القوي، قد يسائل جيدا قراء نسويون متطفلون تمثيل فانون الموثوق للأنثوة الجزائرية ويمجدون أنفسهم على اتفاق مع الكتاب الحديث العهد لبارثا شاترجي، الأمة وتشظياتها، الذي يبرهن بكون الخطاب الوطني إنما هو في النهاية حول النساء؛ والنساء لا تتكلمن هنا (شاترجي 1993b، ص. 133). منظورا إليها

بهذا التعبير، تشي النظرية ما بعد الكولونيالية بتواطؤها المضطرب مع الخطابات الوطنية متى تعلن عن نفسها بوصفها الناطق الشرعي الوحيد باسم النساء الأصلديات.

في سياق آخر، يرشح كتاب المؤلفة الأميركية، كاثرين مايو، الاتهامي، الهند الأم، سنة 1927 (أعيد نشره سنة 1986) ببعض الجدالات الإضافية المحيطة بالتدخل النسوي الغربي في «قضية المرأة الأصلية». هذا الكتاب المروج للأخبار المثيرة يقرأ، كما لاحظ غاندي، مثل تقرير مراقب نازح. إذ تحت قناع «تحقيق نزيه»، تركب مايو صهوة قذح غاضب ضد الوضع البائس للنساء الهنديات. في الصفحة تلو الأخرى، تقدم جرودا عن وحشية الرجال الهنود، ورعب زواج الطفلات، وذل الترمل و، بالطبع، الخنوع الرجعي، والأمية والعادات غير المرتبطة بالنظافة الصحية عند الزوجات الهنديات. على أن الكتاب، كما يستنتج، قد تسبب في صخب. حيث دبح جل الوطنيين الهنود الذكور البارزين ردودا غاضبة على مزاعمها، وظهر فيض من الكتب تحت عناوين مثل الهند الأب: رد على الهند الأم، وابن الهند الأم يجيب، والهند البائسة. وإزاء تقييم مايو للهنود بوصفهم غير مؤهلين للحكم الذاتي- بسبب مواقفهم الشنيعة تجاه النساء- استنكر نقاد عقلاء من أمثال غاندي وطاغور، بهدوء الكتاب بوصفه دفاعا آخر مبتذلا عن المهمة الكولونيالية التحضرية. فيما أظهر نقاد آخرون أكثر صدمة، في تقديم اللاذع المناهض للنسوية، مظاهر مزعجة للاستثمار الوطني بـ «النساء الأصلديات».

على سبيل المثال، يؤكد المؤلف المجهول، الذي لا جدال فيه، لكتاب الهند الأخت المستيرية بأن المعايير النسوية عند مايو هي ببساطة أجنبية عن الهند. حيث يستحضر بلاغة الأصالة الثقافية للبرهنة بكون تحرر الهنديات يلزم أن يصاغ بلغة أهلية. بيد أن توصيات مايو معيبة قبل كل شيء لكونها تدعو الهنديات ليصبحن نسخا هزيلة لنظيراتهم الغربيات:

سوف يكون يوما مشؤوما بالنسبة إلى الهند إذا ما نسخت الهنديات وحاكت بشكل

غير تمييزي الغربيات. ستتقدم نساؤنا في طريقهن... نحن إطلاقاً مستعدات للاعتقاد بكون امرأة اليوم الغربية نموذجاً يجب نسخه. إن ما اصطلاح عليه غالباً في الغرب بوصفه تحرر النساء لا يعدو أن يكون اسماً مبعجلاً بالنسبة للتفكك الأسري) «مواطن عالمي» 1927، ص. 163.

لا يحول الهند الأخت النسوية الغربية إلى شيطان فحسب، بل يكشف أيضاً عن المدى الذي توصل فيه الأمة هوبتها الثقافية المميزة عبر نساؤها. وعمل بارثا شاتيرجي عن الوطنية الهندية المناهضة للكولونيالية تعليمي هنا- بلفته الانتباه إلى الفوارق الدقيقة للتسوية الوطنية مع السيطرة التوسعية للقيم الكولونيالية/ الغربية. حيث يبرهن بكون الوطنيين الهنود قد تعاملوا مع الادعاءات القسرية للحضارة الغربية من خلال تقسيم مجال الثقافة إلى مجالين منفصلين- المادي والروحي. وقد كان من الصعب تنفيذ تفوق الغرب وهيمته في المجال المادي. لكن من جهة أخرى، وكما صرحت بذلك نصوص مثل هند سواراج لغاندي، لم يكن بإمكان أي خصم ثقافي أن يضاهي تفوق جوهر الهند الروحي. هكذا، وكما يكتب شاتيرجي، ففيما اعتبر من الضروري تثقيف ومحاكاة الانجازات المادية للحضارة الغربية، كان إجبارياً في وقت واحد صيانة وحفظ الخصوصيات الروحية للثقافة الوطنية. وفي قائمة الآثار الروحية للأمة، فقد اكتسب البيت والقيم عليه تفوقاً عسيراً. يقول شاتيرجي: «على البيت في جوهره أن يظل غير متأثر بالأنشطة الدنيوية للعالم المادي- والمرأة هي تمثيله» (شاتيرجي 1993b، ص. 120).

هذا، إذن، هو سياق الخوف الوطني من «غربنة» الهنديات. إذ يأخذ المؤلف الغاضب — الهند الأخت إلماعه من الخطاب الوطني في قلقه بكون كتاب مايو قد يبحث القيمين على الحياة المنزلية (الروحية) الوطنية كي يحملوا أوروبا على نحو محاكيات إلى داخل البيت التأسيسي. تكشف مصادر شاتيرجي أن الاستثمار الوطني في الأنوثة الهندية «الأصلية» قد أفضى إلى تعيين عدو جديد- «المصاحب» قليلة الحظ. يكتب قائلاً:

أن يُسخر من فكرة المرأة البنغالية في محاولتها محاكاة طرائق المصاحب... قد كان وصفة ناجعة مدروسة لإثارة ضحك أجش وإدانة أخلاقية لكل من جمهوري الذكور والإناث... إن ما جعل السخرية أقوى كان هو الإيحاء الراسخ بكون المرأة المغربية كانت مغرمة بالترف التافه وقليلًا ما اعتنت بسعادة البيت (1993b)، ص. 122).

هكذا، ولتأسيس اختلاف ضروري بين الهنديات والغربيات، حولت الوطنية (الذكورية) منهجيا «المصاحب» إلى شيطان- كما يمثله مقطع فظيع بشكل خاص حول كاثرين مايو من الهند الأخت: «إنها خادمة عمرها 49 سنة، وكانت دائما مستغرقة في محاولة فهم لغز الجنس. لو كانت سيدة متزوجة، لفهمت بسهولة ما كان اللغز... وحالما تتزوج، ستكون فتاة متحسنة» («مواطن عالمي» 1927، صص. 103-4).

في هذا التقرير للقلق الوطني حول «النسوية» الغربية، نستطيعتين الأصول التاريخية للحقد تجاه النسوية الليبرالية. من المهم، على حد سواء، ملاحظة أن التفاوض الوطني الفاجع لـ «قضية المرأة» يؤسس عداء مباشرا وإشكاليا بين «الرجال السمر» و«النساء البيض». لا أحد فهم أو أظهر هذا العداء التاريخي ببلاغة أكثر من إ. م. فورستر في طريق إلى الهند. إذ يحتقر أهالي تشاندربور المرافقون لفورستر المصاحبات. وكما يوافق عزيز فورستر قائلا: «بمنحهن الاستثناءات، فالإنجليزيات متغطرات ومرتشيات» (فورستر 1979، ص. 33). هذا الازدراء، بطبيعة الحال، متبادل بسعة، وكما تلاحظ السيدة كالندر، حرم الطبيب الجراح المدني المحلي: «أحسن شيء يمكن للمرء فعله هو أن يدع ابن البلد يموت» (1979، ص. 44). شخص فيلدينغ، النظير التخيلي لفورستر، بشكل ملائم العداء العنيد بين «المصاحبات» و«أبناء البلد»: «كان قد اكتشف أن بالإمكان أن يظل الهنود على علاقة ودية مع الإنجليز، وأن الذي سيظل أيضا على علاقة ودية مع الإنجليزات عليه أن يقطع صلته بالهنود. فالاثنان لن يجتمعا» (1979، ص. 74). هذه التوترات، المعلنة منذ مستهل الرواية، تنفجر بشكل لافت في حادث مغارات ماريبار. من هذه النقطة وبعدها، يتجمع العرق المتفوق حول

الجنس الدوني، فيما يعلن العرق الدوني عن تحالفه مع الجنس المتفوق. وبين الضحية الأنثى، أدبلا كويستد، والضحية المستعمرة، الدكتور عزيز، تكون الاختيارات فعلا متصلة جدا. وتكون الاختيارات بين كاثرين مايو البغيضة والمؤلف الشنيع لـ الهند الأخت أكثر تصلبا مع ذلك. برغم ذلك فهذا، من غير ريب، نزاع قديم جدا ومن الممكن بالنسبة لما بعد الكولونيالية والنسوية أن تتجاوزا حدود تواريخهما الخاصة.

بين الرجال: إعادة التفكير في المواجهة الكولونيالية

ثمة مجال مثير للتعاون بين ما بعد الكولونيالية والنسوية يقدم ذاته ضمن إمكانية العداء الموحد ضد الأسطورة العدوانية لكل من الذكورة الإمبريالية والوطنية. في السنوات القليلة الماضية، حاول فريق صغير ومميز من النقاد إعادة قراءة المواجهة الكولونيالية ضمن هذا التعبير بوصفها صراعا بين الذكوريات المتنافسة. وقد رأينا من قبل كيف تم افتراض النساء الكولونيات والمستعمرات باعتبارهن وسائط رمزية لهذا الخلاف (المذكر). وإذا كانت الوطنية المناهضة للكولونيالية قد أثبتت أصالة ذاتها عبر القيم الإنثى على الحياة المنزلية الروحية، فإن الأخلاق الذكورية الإمبريالية قد رشحت بالمثل «بمهمتها» عبر صورة الملاك في البيت الكولونيالي. يشير كتاب آن ماكلينتوك، الحديث العهد، جلد إمبريالي، إلى بعض مظاهر استثمار الإمبراطورية في نسائها. تكتب قائلة: «كانت مراقبة جنسانية النساء، والأمومة العالية وإنجاب عرق فحل من بناء الإمبراطورية مدركة إلى حد بعيد بوصفها وسيلة هامة للتحكم في صحة وبراءة الجسد الذكوري الإمبريالي» (ماكلينتوك 1995، ص. 47). كما لفت كتاب آخرون الانتباه إلى الطرائق التي تمثلت فيها المهمة الكولونيالية التحضرية عبر صورة ربة البيت «البیضاء» المضحية بنفسها والفاضلة والمولعة بالحياة العائلية. ترى جيني شاري أن «صورة المرأة كانت أداتية في تحول نسق كولونيالي للمعنى من المصلحة الذاتية والتفوق الأخلاقي إلى التضحية الذاتية والتفوق العرقي» (1993، ص. 7).

في هذا السياق، تضع ماكلينتوك بشكل مفيد في الصدارة المظاهر الخفية للتنافس الجنسي الذي صاحب استعادة وإعادة ابتكار «الرجولة» الإمبريالية/ المناهضة للكلونيالية والبطيركية، مبرهنة بكون ذكورية الإمبراطورية قد تبينت، أولا، عبر التأنيث الرمزي للجغرافيات المفتوحة، وفي الاقتصاد الإيروتيكى للسرود الكولونيالية «المكتشفة». ويعتبر انكشاف فيسبوتشي الأسطوري للطبيعة الأميركية العذراء مثالا على ذلك: «منحوا الامتياز الذكري للتسمية، يجعل فيسبوتشي من هوية أميركا امتدادا معتمدا عليه، ويسند الحقوق الإقليمية لأوروبا الذكورية إلى شخصها و. بصورة موسعة، إلى ثمار أرضها» (1995، ص. 26). في سياق آخر، يبين فانون كيف أن هذا التهديد بالانتزاع الإقليمي / الجنسي ينتج، عند الذكر المستعمر، وهما متبادلا للاستعادة الجنسية/ الإقليمية: «أتزوج ثقافة بيضاء، وجمالا أبيض، وبياضا أبيض. عندما تلمسيداى القلقتان تلك الصدور البيضاء، تعانقان حضارة بيضاء وجلالا وتجعلهما في ملكيتي» (فانون 1967، ص. 63). غني عن البيان، تلمي هذه الرغبات المتنافسة تلفظها في قلق تنافسي. ويوحى عمل شاربي بأن خطاب الاغتصاب المحيط بالإنجليزيات في الهند الكولونيالية يموقع الإنجليزين كمنتقمين منهم، متيحاً الفرصة لاستراتيجيات عنيفة «استراتيجيات تمردات مضادة تسجل كاستعادة للنظام الأخلاقي» (شاربي 1993، ص. 6). بالمثل، يؤكد فانون بأن «هالة» الاغتصاب المحيط بالجزائريات المنقبات يثير «مقاومة ابن البلد الغاضبة» (فانون 1967، ص. 47).

إن اكتشاف فانون، في بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، للاقتصاد الجنسي الذي يعزز المواجهة الكولونيالية في الجزائر يقوده إلى استخلاص أن الرجل الأسود المستعمر إنه هو آخر «حقيقي» بالنسبة للرجل الأبيض المستعمر. وقد توسع عديد من النقاد والمؤرخين في هذا التحليل للسياق الهندي للبرهنة بكون الذكورية الكولونيالية قد حددت نفسها بالإحالة على التخث المزعوم للرجال الهنود. يمتحتوماس ماكوي السيئ السمعة، من بين آخرين، تعبيرا كاملا لهذا الاحتقار البريطاني بالنسبة للدفاع الهندي عن صفة الذكر:

إن الهيئة الجسمانية للبنغالي ضعيفة مساوية للتخث. فهو يعيش في حمام بخار متواصل. سعيه يراوح مكانه، وأعضاؤه ضعيفة، وحركاته واهنة. لقد سحقه لعدة عدة عصور رجال ذوا أفعال جسورة وجريئة. كانت الشجاعة، والاستقلال، والصدق ميزات يتعارض فيها تكوينه ووضعه معها على حد سواء (ورد عند رويسيلي 1980، ص. 122).

بعبارة أخرى، إن الهند قابلة للاستعمار لكونها تفتقد للرجال الحقيقيين. وتوصيف ماكولي يجلو تماما ما يصفه آشيس ناندي بوصفه التناظر الكولونيالي بين السيطرة الجنسية والسياسية. إذ بتأكيد على التخث العرقي للذكر البنغالي (ليس إلى حد بعيد)، يعيد ماكولي صياغة العلاقة الكولونيالية في ما يتعلق بالهيمنة (الطبيعية) للرجال على النساء. وفق ذلك، يجعل السيطرة غير المفنّدة للرجال الأوروبيين في أوطانهم وفي الخارج كذكورية مفرطة. وكما يكتب ناندي قائلاً:

كانت الكولونيالية، أيضاً، منسجمة مع الصور النمطية الغربية الموجودة ومع فلسفة الحياة التي مثلتها. وأنتجت إجماعاً ثقافياً داخله رمزت السيطرة السياسية والسوسيوقرافية إلى سيطرة الرجال والذكورية على النساء والأنوثة (ناندي 1983، ص. 4).

لقد كان خطاب الذكورية الكولونيالية مستبطناً في كل مكان من خلال قطاعات واسعة من الحركة الوطنية. ورد بعض الوطنيين بالتأسي على نخثهم، فيما احتج آخرون عليه. في هذا الصدد، لفت مؤرخون الانتباه إلى الانبعاث الرجعي للثقافة الجسمانية و، على نحو متصل، العسكرية داخل الحركة الوطنية الهندية.

يتجاهل آشيس ناندي قصة الذكورية الاشتقاقية للوطنية الهندية ليروي قصة مختلفة تماماً- قصة أكثر أهمية إلى حد بعيد- عن خثوية منشقة. إذ يُنظر كتاب العدو الحميم (1983) لنشوء احتجاج ضد المعتقد الكولونيالي للذكورية، داخل كل من الحركة الوطنية الهندية وأيضاً على حافات المجتمع البريطاني للقرن التاسع عشر. يقوم تحليل ناندي بإصلاح صور مختلفة مثل غاندي وأوسكار وايلد. فقد أنكر غاندي، كما يبين

لنا ناندي، الانجذاب الوطني للذكورة على جبهتين- أولاً، عبر نقده المنهجي للجنسانية الذكورية؛ وثانياً، عبر المطامح الواعية بذاتها إلى ثنائية جنسية أو الرغبة، كما يورد، في أن يصبح «مخفي الإله» (أنظر ميهتا 1977، ص. 194). يمنح تشكيل الذات الجذري عند غاندي «الأنثوية» نصيباً مساوياً في بناء الذاتية المناهضة للكلونيالية. لذلك أيضاً، وبرفضه المشاركة في المنطق العطوب للثنائية الجنسية الكولونيالية، يُعقّد بنجاح التوقيع الموثوق به للذكورية الكولونيالية. من الجانب الآخر، يحتج وايلد بالمثل على الاستحقاق الملتبس للقوة البريطانية الرجولية. وكما مع غاندي، فنقده للهويات الجنسية التقليدية والمعايير الجنسية يهدد ما وصفه ناندي كـ «مسلمة أساسية للموقف الكولونيالي في بريطانيا» (ناندي 1983، ص. 44). ثمة أمثلة أخرى لا تحصى - إدوارد كارنتر، وليتون ستاركي وفرجينيا وولف كلهم، كما يكتب ناندي، «احتجاجات حية على رؤية العالم المرتبطة بالكولونيالية» (1983، ص. 43). إذ تمتلك ما بعد الكولونيالية والنسوية سياقاً متحداً محتملاً في هذه الصور - في أطروحة كارنتر حول «الجنس المتوسط» وفي وصف وولف المثير للجدل للخشوية. ربما هناك بعض الأمل لاتفاق متقاطع ثقافياً ومتداخل نظيرياً في نقد وولف الانفعالي والنسوي للذكورية الكولونيالية العدوانية في ثلاثة جنيهاً :

بإمكاننا مع ذلك أن نزيل البيض من الجرائد؛ ونشم مع ذلك رائحة مميزة وجلية في منطقة وايتهال ووستمنستر. وفي الخارج برز المسخ بوضوح إلى السطح. إنه هناك من غير شك. فقد وسع مجاله. إنه يتصادم مع حريتك؛ ويملي عليك كيف ستعيش؛ ويخلق فوارق ليست بين الجنسين وحسب، ولكن بين الأعراق. إنكم تشعرون في دواخلكم ما شعرت به أمهاتكم عندما أوصدت الأبواب في وجوهكم، وعندما تحرسون، لأنكم يهود، لأنكم ديمقراطيون، بسبب عرقكم، وبسبب ديانتكم (وولف [1938] أعيد طبعه سنة 1992، ص. 304).

مثل وايلد وغاندي بكثير، يزود استنكار وولف للذكورية العدوانية بأساس نقد مشترك للثقافة الشوفينية الوطنية والكولونيالية. وفيما سبر بعض النقد بشكل مثمر

شروط هذا النقد، فإن طاقته التامة تنتظر تطويرا نظريا.

جماعة متخيلة: قضية النزعة الوطنية

كما رأينا، بحث التلاقي مع النسوية ما بعد الكولونيالية على إنتاج تقرير متأمل لذاته وأكثر نقدا للوطنية الثقافية. في هذا الفصل سندرس بعض الأسس من أجل دفاع ما بعد كولونيالي عن الأمة المناهضة للكولونيالية. يتم الاعتراف عموما - حتى من قبل النقاد ما بعد الكولونيين الأكثر «كوسمبوليتية» - بكون النزعة الوطنية قد كانت مقوما هاما في نضال من أجل نزع صفة الاستعمار في العالم الثالث. هكذا، وبالنسبة لكل تحفظاته حول الخصوصية الثقافية، يسلم سعيد بأن:

إلى جانب المقاومة المسلحة في أماكن شتى مثل الجزائر، وأيرلندا، وإندونيسيا للقرن التاسع عشر، جرت أيضا جهود جديرة بالاعتبار في المقاومة الثقافية تقريبا في كل مكان، الإصرار على الهويات الوطنية، و، في المجال السياسي، خلق جمعيات وأحزاب هدفها المشترك هو تقرير المصير والاستقلال الوطني (سعيد 1993، ص. Xii).

وفقا لذلك، يعترف نقاد ما بعد كولونيين بأن أي تقرير واف للمواجهة الكولونيالية يقتضي التزاما نظريا وتاريخيا بقضية النزعتين الوطنيتين الآسيوية والأفريقية. في هذا الصدد، يطرح عدد من الأسئلة نفسه: هل هذه النزعات المتمردة ردود فعل بشكل محض أو ببساطة ضد حقيقة الهيمنة الكولونيالية؟ هل فكرة «الأمة» وثيقة الصلة بطبوغرافية العالم الثالث الثقافية، أو هل الوطنية المناهضة للكولونيالية خطاب أجنبي و«مشتق»؟ وأخيرا، هل بالإمكان مصالحة الخصوصية العدوانية في الغالب للدول الوطنية الآسيوية والأفريقية مع حلم النزعة الدولية والعملة لأواخر القرن العشرين؟

في مسعى للتفاوض مع المضمورات المعقدة الناشئة من «سؤال الوطنية»، يجد فريق الدراسات ما بعد الكولونيالية نفسه مجبراً على القيام بتدخل في خطاب متقاذف. هكذا وفيما تبرهن بيندكت أندرسن بشكل ممتاز بكون صفة الأمة إنما هي القيمة الشرعية بشكل أكثر كونية في الحياة السياسية في راهننا» (أندرسن، 1991، ص. 3)، في الوقت نفسه، وعلى نحو مفارق، اعتبرت النداءات «الانفصالية» أو التنافسية من أجل السيادة الوطنية عموماً كأعراض اللاشرعية السياسية. قد يبدو، إذاً، أن في الوقت الذي تكون فيه بعض الأمم «جيدة» ومتقدمة، تكون أمم أخرى «شريرة» ورجعية. ينسب ديفيد لويد، في مقالته النيرة «نزعات وطنية ضد الدولة» إصرار هذا الفرق الدائم بين النزعات الوطنية «الخيرة» و«الشريرة»، أو «الشرعية» و«اللاشرعية» إلى تناقض أعمق احتل دائماً المركز المضطرب للخطابات المحيطة بالنزعة الوطنية (لويد 1993a)، مؤكداً بأن التحيز الانتقائي والساند المناهضة الوطنية الغربية، تنبثق من الكراهية الميتروبولية الراسخة تاريخياً تجاه الحركات المناهضة للكولونيالية في العالم الثالث. هكذا- رداً على تهديد الحركات المطالبة بنزع صفة الاستعمار - عجزت الليبرالية عن القضاء بين الادعاءات العالمية التاريخية للوطنية الغربية، من جهة، والتطور المناهض للغرب والمعارض على وجه التخصيص للنزعة الوطنية الثقافية في العالم الثالث من جهة أخرى». وكما يوحي لويد، فللنزعة الوطنية المناهضة للغرب تاريخ في الفكر الإمبريالي الذي ليس لما بعد الكولونيالية القدرة على تجاهله. وإذا، ما الشروط التي تحتها أحرزت النزعة الوطنية على الموافقة النظرية، والعداء، للباحثين والنقاد الغربيين؟

بالنسبة للعديد من المنظرين، تنشأ الشرعية التي لا شك فيها للنزعة الوطنية من عملها باسم الحداثة. إذ يدافع كتاب من أمثال أرنست غيلنر وبيندكت أندرسن، بشكل خاص، عن النزعة الوطنية بوصفها الشكل الوحيد لتنظيم سياسي ملائم للوضع الاجتماعي والفكري للعالم الحديث. ينسب غيلنر انبثاق النزعة الوطنية إلى

«التحول» المرحلي من النظم الاقتصادية ما قبل الصناعية إلى الصناعية، مبرهنا بأن، عندما تصبح أشكال التنظيم الاجتماعي أكثر تعقيدا وتعقدا، يحدث أن تتطلب حكومة وقوة عاملة أكثر تجانسا وتعاونا. هكذا، ينتج المجتمع الصناعي ظروفًا اقتصادية من أجل وعي وطني - يدعمه سياسيا عبر القوة المشرفة للدولة الوطنية. يقول غيلنر:

التحرك، والتواصل، والحجم بسبب صقل التخصص - قد فرضها النظام الصناعي من خلال تعطشه للشراء والنمو، ويجبر وحداته الاجتماعية بأن تكون واسعة ومع ذلك متجانسة ثقافيا. يتطلب الإبقاء على هذا النوع من ثقافة عالية لا مفر منها (لأنها متعلمة) حماية من قبل الدولة... (غيلنر 1983، ص. 141).

في نفس السياق، ترى أندرسن أن ولادة النزعة الوطنية في أوروبا الغربية معاصرة لانبيار - إن لم يكن موت - أنماط الفكر الدينية، فالنزعة الدنيوية العقلانية للتنوير تحمل معها دمار الأنساق القديمة للاعتقاد والنشاط الاجتماعي المطمورة في الألغاز الخرافية لشخصية الملك الإلهية، والجماعة الدينية، واللغات المقدسة، والوعي الكوسمولوجي. إن النزعة الوطنية، كما تقول لنا أندرسن، تسد الفراغ الوجودي المتروك بعد الفردوس: «ما كان مطلوبًا إذا هو التحول الدنيوي للقدرية إلى الاستمرارية والاحتمال إلى معنى... كانت بعض الأشياء (وتكون) ملائمة لهذه الغاية أفضل من فكرة الأمة» (أندرسن 1991، ص. 11). وإذن، فالأمة نتاج تخيل دنيوي وحديث جذريا، مستحضرا عبر الأشكال الثقافية للرواية والجريدة في الامتداد الملحد لما تسميه أندرسن بـ «الزمن المتجانس الفارغ».

يكشف تقريرًا غيلنر وأندرسن للضرورة الغائية - بالفعل، الحتمية الغائية - للدولة الوطنية عن تحيز هيغلي. فكما هو معروف جيدا، يضع هيغل قصة «النوع البشري» كقصة تقدمنا من ظلمة الطبيعة إلى نور «التاريخ». ونثر «التاريخ»، هو أيضا، ينقل سرد الحداثة. إن «التاريخ» ناقل الوعي الذاتي العقلاني عبره تكتسب الروح البشرية الناقصة معنى متحسنا لكليتها. بتعبير آخر، يولد «التاريخ» سيرورة عقلانية عبره يكتسب الجوهر المغترب للمواطن الفرد هوية متماسكة وتعويضية في الحياة المشتركة

للأمة. هكذا، وبالنسبة لهيغل، تكشف السرود المتداخلة لـ «العقل»، و«الحدائث» و«التاريخ» عن «غايتها» الحقيقية- الحقيقة النهائية لدالتها- في شكل مقوى للدولة الوطنية (أنظر هيغل - 1975).

يزود دفاع هيغل الهام والمؤثر للمجتمع المدني بأديولوجيا صفة الأمة ويشير، بشكل متلازم، إلى العلمية التي عبرها جُعِلَت الدولة الوطنية شكلا أكثر قانونية للتنظيم السياسي والهوية في العالم المعاصر. لكنني هذه الأزمنة ما بعد الهيغلية، لا يمكن للمحادثات الدولية والصفقات «الإنتاجية» أن تقاد إلا بين الأمم وممثلها الحقيقيين أو المحتملين. بالتالي، أيضا، يتم الكلام عن الذاتية الفردية بشكل ملائم ويسر عبر لغة المواطنة. ومع ذلك- بالعودة إلى النقطة السابقة في هذه المناقشة- ورغم الافتراضات العامة حول المرغوبة الكونية في صفة الأمة، كيف يحدث أن يظل المفكرون الليبراليون معادين للنشاز المتنامي للترغبات الوطنية في بعض الأجزاء من آسيا، وأفريقيا، وأوروبا الوسطى والشرقية؟ لماذا يتم الاعتراف على نطاق واسع بكون هذه النزعات الوطنية «الجديدة» متقهقرة، ونرجسية، وانتهائية، وغير قابلة للاحتواء؟

في جواب عن بعض هذه الأسئلة، يوجه لويد الانتباه إلى تناقض وجداني أساسي يسم حتى الاحتفاءات (الغربية) الأشد حماسا للزرعة الوطنية «التقدمية». ففي نفس الأعمال التي تلقي الضوء على حداثتها غير القابلة للاختزال، يتم التسليم بالزرعة الوطنية أيضا، وعلى نحو مفارق، كحافز على عواطف «ما قبل حديثة» أو «رجعية» (لويد 1993a). وبينما يتم الاعتراف بكون الزخم التاريخي تجاه الدولة الوطنية يحقق التوقع الهيغلي لمجتمع مدني متوسع وعقلاني بنجاح، يسلم كتاب من أمثال غيلنر وأندرسن بأن شعريات «الانتماء الوطني» غالبا ما تؤكد عليها المعتقدات أو الممارسات «اللاعقلانية» و«الخرافية» و«الفولكلورية». بطريقة أخرى كيف بإمكاننا شرح الخفة التي بها يكون المواطنون مستعدين للقتل والموت في سبيل أمهم.

يقدم عمل توم نايرن ردا منورا على عدم الثقة بالذات الذي يزعج الارتباط

الليبرالي الأشد بالخطاب الوطني. فخلافاً لـ نايرن هو أن الشيفرة الجينية لجميع النزعات الوطنية مدرجة في وقت واحد من قبل الإشارات المتناقضة لما يسميه بـ «الصحة» و«المرضية»: تصم أشكال اللا عقلانية» (الحكم المسبق، والعاطفية، والأناية الجمعية، والاعتداء إلخ.) قدرها (نايرن 1977، صص. 8-347). إذا كانت بلاغة التطور الوطني تؤمن رؤيا متطلعة إلى الأمام، فالبلاغة المطابقة- والقوية على حد سواء- للارتباط الوطني تستحضر الطاقات الكامنة للعادات والتقاليد. هكذا، ومتصورة مثل الإله الروماني يانوس ذي الوجهين، أو مثل «ملاك التاريخ» عند والتر بنيامين، فالنزعة الوطنية تمزقها المفارقة التي بها تشجع المجتمعات على:

دفع نفسها إلى الأمام نحو هدف إلى حد ما (التصنيع، والازدهار، والمساواة مع شعوب أخرى إلخ.) من خلال نكوص إلى حد ما- بواسطة النظر إلى أجزائها الداخلية، معتمدة بشكل أعمق على مصادرها الطبيعية، وبعث أبطال شعبيين غابرين وأساطير حولها وما إلى ذلك (نايرن 1977، ص. 348).

على نحو لافت مع ذلك، وبدل مجرد إدانة الأسس الرجعية للنزعة الوطنية، يقرأ نايرن الحنين للسيادة الوطنية بوصفه تعويضياً- كمحاولة للتخفيف من العبء الشاق لـ «التقدم»: «هكذا تتأخر النزعة الوطنية في المرور إلى الحداثة، بالنسبة إلى المجتمع البشري. وبما أن النوع البشري مجبر على عبور مدخله الضيق، فعليه أن يلتفت بآس إلى الماضي، ليستجمع قواه أينما أمكنه أن يجدها من أجل اختبار التطور» (1977، ص. 348-9).

يقدم نايرن فهماً حيويًا للحساسية البنائية للنزعة الوطنية- لخطابها المتقلب والمفكك لذاته على نحو جوهري. ففيما تجسد النزعة الوطنية فكرة التقدم الكوني والحداثة بما هما خاصيتا التنوير الأوروبي، سيبدو أنها تدمج أيضاً الشروط من أجل نقد داخلي لحداثتها التأسيسية. إنه، إذا، كلا «الخير» و«الشر»، وكلا التطبيع والتمرد:

... إن جوهر النزعة الوطنية في حد ذاته دائماً ملتبس أخلاقياً، وسياسياً، وبشرياً. هذا هو السبب في أن المنظورات التي تضيفي صفة الأخلاق على الظاهرة دائماً تحفّق، سواء

مدحتها أم وبختها. فهذه المنظورات ستمسك ببساطة بأحد المظاهر الخارجية للمخلوق، ولن تقر بوجود رأس مشترك يوحدھا (1977)، ص. 348.

بالتأكيد، وكما يعترف نايرن، من غير المحتمل أن تسلم أيديولوجيا الحداثة بالهجنة الخطرة لابنها المفضل. وإنه في هذه النقطة في حجاجه يسعنا الشروع في صياغة فهم ما بعد كولونيالي للدافع المشكل أساس مناهضة النزعة الوطنية الغربية. على ضوء تحليل نايرن، هل بإمكاننا، على سبيل المثال، أن نشخص مناهضة النزعة الوطنية المتروبولية في محاولة لتطهير النزعة الوطنية الأوروبية من رجعيتهما، وبفعل ذلك، لتسليط الضوء على النزعات الوطنية «المتقهقرة» في مكان آخر؟ فعلا، الكثير من مناهضة النزعة الوطنية يشككه الافتراض بكون التاريخ المتقدم للأمة ينحرف بصورة خطيرة عن السبيل في تظهريه المناهض للكولونيالية، ويكون النزعة الوطنية الثقافية ذات الصلة تشوه بصورة مأساوية الحداثة التأسيسية لصفة الأمة. تبرهن تأملات إيريك هوبسبوم في النزعات المعاصرة بالضبط على هذه الحالة:

... الحركات الوطنية المميزة في نهاية القرن العشرين سلبية جوهرية، أو بالأحرى مسببة للخلاف... [فهي في الأغلب] رفض للأنماط الحديثة للتنظيم السياسي، وطني وفوق وطني. وتبدو، مرة بعد أخرى، أنها ردود فعل على الضعف والخوف، ومحاولات لإقامة متاريس لصد قوات العالم الحديث (هوبسبوم 1990، ورد عند لويد 1993a، ص. 2).

إن نقد هوبسبوم للنزعات الوطنية لنهاية القرن العشرين غير الدقيقة أو المخدوعة شامل كرونولوجيا للنضالات المناهضة للكولونيالية في آسيا وأفريقيا. وفي هذا الصدد، فإصراره على الطبيعة المناهضة للحديث بشكل خاطئ لهذه النزعات الوطنية المتمردة يحمل في داخله صدى الإدراك الهيجلي المبكر «للقص» الذي يميز الثقافات القديمة لـ «الشرق». ذلك أن فلسفة التاريخ الهيجلية تبلغ بشكل علني تصورا بكون الحضارة (والحداثة) تسافر غربا. في هذه الخطة للأشياء، يودع اللا غرب في ما قبل التاريخ الغامض للحضارة و، بذلك، للدولة الوطنية الكاملة والحقيقية. هكذا، لا

يمكن للنزعة الوطنية خارج الغرب إلا أن تكون دائما غير ناضجة وجزئية - تهديد للمبادئ التنويرية للدولة الليبرالية و، بذلك، دالا على حادثة فاشلة أو «ناقصة» (أنظر هيغل 1910؛ باتلر 1977، صص. 40-64).

لا شيء في المناقشة السابقة يعني التغاضي عن العنف الرهيب المبرر باسم النزعة الوطنية. في الشرق أو في الغرب، ندرك الآن الخوف من الأجانب، والعنصرية، والكره الذي يصاحب بلاغة الخصوصية. لقد صارت النزعة الوطنية مبررا شعبيا بالنسبة للخطب المعاصرة لعدم التسامح، والكروات والصرب المنفصلين، والإغريق والماسيدون، والإستون والروس، والسلفواك والتشيك، والإرمن والأذربيجانيين، والإسرائيليين والفلسطينيين، والهندوس والمسلمين. وبينما كنا مركزين أولا على الحساسية المفرطة حول النزعات الوطنية غير الغربية، انبثقت بعض النقود المتأخرة الأشد إرغاما للأيديولوجيا الوطنية من مراكز ما بعد كولونيالية بجلاء. كما رأينا، بشكل خاص، فكتاب الثقافة والإمبريالية لسعيد جلي بسبب إنكاره الذي لا يلين للتقهقر ما بعد الإمبريالي لـ«العالم الثالث» إلى أشكال مقاتلة ومتنافرة للنزعة الأهلية.

يكن جدال سعيد في أن في توكيداتنا اليائسة على الغيرية الحضارية، تستسلم الأمم ما بعد الكولونيالية كلها بسهولة كبيرة لرفض متحد وصياني للثقافات إمبريالية. والنتيجة هي شكل سياسة، رجعية تبين إرادتها للاختلاف عبر إجراءات ما سماه نيتشه بالاستياء وأدورنو، بعده، نظراً لها كـ «جدلية سلبية». بمعنى آخر، إن مشاريع مثل زنوجة سانغور، والحركة الراسفافية، والنزعة الوطنية الهندية والإيمان بالقوى الخفية عند يتس كلها، بحسب سعيد، محدودة بواسطة فهم «سليبي» ودفاعي جوهريا لمجتمعها و، بشكل متصل، لحادثة أوروبية «متحضرة» (سعيد 1993، ص. 275). هذا المشروع، بالنسبة لسعيد، انهزامي بما أنه يكرر فحسب تقابلات الخطاب الكولونيالي الثنائية وتراتبياته. هكذا، فصفوية يتس، وإحيائه الحيني للأساطير السلتي، وأوهامه المتمردة لأيرلندا القديمة تشكل أساسها من قبل المعرفة الكولونيالية المتحيزة للخلفية الأيرلندية والاختلاف العرقي. بتعبير آخر، إن قبول النزعة الأهلية:

... هو قبول عواقب الإمبريالية، والتقسيمات العرقية، والدينية، والسياسية التي تفرضها الإمبريالية نفسها. وترك العالم التاريخي لميتافيزيقا الماهيات مثلالزنوجة، والصفة الأيرلندية، والإسلام أو الكاثوليكية هو ترك التاريخ للتجوهرات التي لها سلطة تحريض الكائنات البشرية ضد بعضها البعض (سعيد 1993، ص. 276).

ينبغي نقد سعيد المحتد للنزعة الأهلية الحامية على نزعته الكوسموبوليتية الغامرة. ويعتبر أن النزعة الوطنية - خصوصا في مظهرها المناهض للكلونيالية - إنما هي شر ضروري ومهجور بالكامل الآن. فإذا كانت النزعة الوطنية تقوي الطاقات المتعارضة للنضالات من أجل تصفية الاستعمار، فيتعين على تحقيق الاستقلال ما بعد الكولونيالي أن يقرع ناقوس موت صناعة - أمة متعصبة. يتطلب التاريخ الاضمحلال التدريجي لجميع الدول الوطنية. لكن، فيما قد تكون هذه الرؤيا، في ذاتها، مرغوبا فيها على نحو مبرز، يميل حجاج سعيد إلى الاستسلام للإدراك الليبرالي لـ «النزعة الأهلية» المناهضة للكلونيالية باعتباره العائق الوحيد المتبقي لليوتويا الديمقراطية للنزعة الدولية الحرة والعادلة. يقتضي تحليل أكثر دقة بأن نعيد النظر أولا في الشروط الخطابية التي تلون الكراهية الموسوسة إلى حد ما تجاه شبح «النزعة الأهلية».

في هذا السياق، يُتطلب منا انتباه متجدد إلى ادعاء سيموس دينيأنه بقدر ما تضيي دول كولونيالية وإمبريالية على نفسها صفة الكونية على نحو مميز، تعتبر أي تمرد ضدها تمردا محليا بالضرورة (ديني 1990، ص. 9). وبينما قد يبتغي التمرد المناهض للكلونيالية في الغالب، كما يشير سعيد، خلاصه في نزعة محلية متحدية، فصحيح على حد سواء أن تهمة «النزعة الأهلية» تُستحضر كلها بسهولة كبيرة لتعلن عن عدم شرعية التمرد. ذلك أن النزعة الأهلية أو الرجعية تشكل، كما رأينا أعلاه، الآخر المناسب والضروري لخطاب الحداثة المتعجرف. هذا التعارض المتقن بشكل خادع بين النزعات الوطنية الإيجابية أو الحديثة والنزعات الوطنية السلبية أو غير الحديثة تجعل جميع التنوعات المحلية، والمتعددة والمتمردة للنزعة الوطنية كتابع وغير ملائمة حتما. مرة أخرى، فتعليقات لويد على الحركات الأيرلندية الوطنية في محلها

بشكل مذهل:

يمكن أن نلاحظ في كتابات النزعة الوطنية، إذا جاز التعبير، قلق التشكل المعتمد، مادام النفي يتخذ على نطاق واسع مكانة عبر الاعتبار بكون شكل ثقافي معطى إنما هو إما هامشي جدا لعدده تمثيلا أو، بتعبير يلخص مقالق الامبريالية نفسها، تظهر بحاجة إلى التطوير أو التثقيف (لويد 1993b، ص. 5).

علاوة على ذلك، من المهم الاعتراف بكون أشكال النزعة الوطنية التي ترفض المحتوى الوحيد للحدثة ليست كلها بالضرورة مصممة لتحريض الكائنات البشرية ضد بعضها البعض. لحسن الحظ ما زال هناك فرق شاسع بين عبادة القوى الخفية عند يتس و مرسوم ميلشيات طالبان المتعصب ضد تعليم النساء في أفغانستان التي تمزقها الحرب. كما يمكن أيضا قراءة الحدثة نفسها، وبعيدا عن كونها مجرد فائدة، كما يجادل نايرين، كـ«اختبار»، يقتضي الطاقات المسكنة لما يسمى بالمشاريع «الرجعية».

أطفال منتصف الليل: سياسة السيادة الوطنية

من منظور آخر، إن الارتباط ما بعد الكولونيالي بالنزعة الوطنية يشكله الفهم التاريخي بكون وضع «ما بعد الكولونية» الآسيوي والأفريقي قد تم توسطه وإنجازه عبر خطابات وبنيات صفة الأمة. هكذا، فمشروع صيرورة ما بعد كولونيالية - للوصول إلى لحظة حاسمة بعد الكولونيالية - كثيرا ما احتفي به وتمت شرعته من خلال تأسيس دول وطنية مستقلة. لذلك، أيضا، وفرت النزعة الوطنية معجما ثوريا من أجل نضالات متنوعة لتصفية الاستعمار، وتم الاعتراف بها منذ مدة كموجه سياسي عبره تكتسب الحركات المناهضة للكولونيالية المتباينة شكلا وتشكيلا ثورين متماسكين. أو، بشكل مختلف، عبر تركيزها على عدو مشترك، تستخرج النزعة الوطنية وتدمج طاقات الحركات الشعبية المتنوعة، والتي هي طاقات موزعة عشوائيا. هكذا، على سبيل المثال، وكما يكتب رانا جيت غوها، تحقق النزعة الوطنية الهندية تأهلها عبر تعبئة منهجية، وتنظيم، وضبط وتسخير طاقة «التابع» (غوها، 1992).

في سياق آخر، وبالمثل، يضع قانون في الصدارة قدرة النزعة الوطنية على تقطير تجربة مشتركة للهيمنة، مبرهنا بأن النزعة الوطنية ترد على عنف الكولونيالية بالزيادة في التضامن العمودي بين الفلاحين، والعمال، والرأسماليين، والإقطاعيين والنخبة البورجوازية. فضلا عن ذلك، يصلح هذا العدوان المضاد والمتحد لغاية أخرى - يُثور المظاهر المحتضرة الأشد رجعية للمجتمع المستعمر: «هذا الشعب الذي فقد حق بكوريته، واعتاد على العيش في الدائرة الضيقة للحزازات والعداءات، سينشق الآن من جو من الاحتفال المهيب لينظف ويظهر وجه الأمة كما تظهر في المراكز المتنوعة» (فانون 1990، ص. 105).

على الرغم من أن قانون يحافظ كتاباته على تناقض وجداني تجاه المرغوبة السياسية في دولة وطنية ما بعد كولونيالية محصنة ومتمركزة، إلا أنه يظل ملتزما بشكل لا لبس فيه بالضرورة العلاجية للاهتياج الوطني المناهض للكولونيالية. وفيما تتعرض النزعة الوطنية للاشتباه بوصفها الغاية الشرعية الوحيدة لتصفية الاستعمار، فمع ذلك يُسلم بها باعتبارها الوسيلة العلاجية الأساسية التي بها تتغلب الثقافة المستعمرة على الضرر السيكلولوجي للعنصرية الكولونيالية. هكذا، وفي معذبو الأرض، يمنح قانون امتيازاً للنزعة الوطنية بفعل قدرتها على تضميد الجراح التاريخية التي ألحقتها بها البنية «المانوية» للثقافة الكولونيالية التي حبست المستعمر في وجود بشري حدي بالكاد. في هذا السياق، تستجيب النزعة الوطنية للمهمة الملحة لإعادة الأنسنة، والاستعادة الكلية العدنية [نسبة إلى جنة عدن]. وتصبح عملية إعادة الصفة الإقليمية وإعادة الامتلاك، بما هي عملية تستبدل «مواطنة مزدوجة» للثقافة الكولونيالية بثقافة مضادة موحدة جذريا. بتجاوز الأسبقية العرقية الخاطئة للمستعمر، يكتشف ابن البلد، كما يقول لنا فانون، التعبير المشجع للمساواة: «لأن إذا كانت حياتي، في الواقع، جديرة بقدر جدارة حياة المستوطن، فنظرت لا تعود تضعفني ولا تجمدني، كما أن صوته لا يحولني ثانية إلى حجر. لن أتوتر ثانية في حضوره؛ في الواقع، لا أعيره أي اهتمام» (فانون 1990، ص. 35). في كتاباته الشاملة عن سواراج - أو الحكم الذاتي - في الهند، يدافع غاندي عن المشروع الوطني بنفس اللغة في سبيل حثه على الأبهيا، أو

عدم الخوف. لذلك أيضا فقد مجد نغوشي، وكابرال ومبويا، من بين آخرين، بكثير الفوائد التعويضية للنزعات الوطنية المناهضة للكلونيالية داخل أفريقيا.

يضيف كتاب مثل بينيتا باري بعدا إضافيا للدفاع عن النزعة الوطنية المناهضة للكلونيالية، مبرهنين على أن ذاكرة النزعات الوطنية المناهضة للكلونيالية في آسيا وأفريقيا قد تساعد في تسييس الخطابية المجردة لنظرية ما بعد كلونيالية هامة. يؤكد باري بأن الانتقاد الصحيح أيديولوجيا للمقاومة ذات «النزعة الأهلية» معادل لإعادة كتابة الأرشيف المناهض للكلونيالية. وبمنحه إرثه ما بعد النبوي، يميل النقد ما بعد الكلونيالية المتأخر إلى تفضيل تلك التنوعات لمناهضات الكلونيالية المضادة للسيطرة التي تقوض بدل أن تعكس تقابلات الخطاب الكلونيالي الدائمة. هذا التحيز النظري- المظور تماما في بعض من أعمال هومي بابا- يبحث عن دليل للذاتية المشتتة والمشوشة للمستعمر التي، كما قيل لنا، تتحدى الانجباس في داخل الجهاز الأيديولوجي للكلونيالية. داخل هذا الجدل، يُرى إلى ابن البلد المتمرد أنه يفند منطق الهيمنة الكلونيالية عبر رفض احتلال وضعه(ها) الذاتي المعين داخل خرائطية خطابية للكلونيالية. والواقع، بالنسبة لكاتب مثل بابا، أن الذات المستعمرة المتقلقلة غير مستوعبة جوهريا داخل التخوم الأيديولوجية لمدينة قانون المانوية الكلونيالية. وبدون الانتقاص من الوجود المنتهك لهذه الذاتيات المناهضة للكلونيالية والمتعددة الدلالات، مراعاة لمعنى الواقعية السياسية (*realpolitik*) لا زالت بحاجة إلى الإنصات باهتمام، مثلا، لتوصيف قانون المقولي لهوية وطنية كائنة، متراسة ومقاتلة. و، كما يبرهن باري، فلاإنصاف السياسة التي يطورها الثوريون المناهضون للكلونيالية مثل قانون، «من الضروري بالتأكيد الإحجام عن توبيخ منافق لأنماط كتابة مقاومة لا تطابق قواعد نظرية معاصرة حول الراديكالية الخطابية» (باري 1994، ص. 179). قد يكون صحيحا أن النزعة الأهلية تحقّق في الأخير في تجريد نفسها من التقسيمات التراتبية التي تشي بالعلاقة الكلونيالية. ومع ذلك، فالسرود المضادة المناهضة للكلونيالية، كما يؤكد باري:

تحدث، وقوضت، وأضعفت الأيديولوجيات السائدة، وفي لا مكان أكثر بكثير من إطاقتها بتراتبية المستعمر/ المستعمر، وخطاب ونموذج المستعمر الراض لموقف الخضوع والمستغني عن شروط تعاريف المستعمر (1994)، ص. 176).

وحتى وإن كانت النزعة الوطنية «مهجورة» نظريا، إلا أنها مع ذلك تشكل - وإن يكن منسيا - الأرشيف الثوري لما بعد الكولونية المعاصرة.

خطاب مشتق؟

كما رأينا، تدعم طاقات النزعات الوطنية المناهضة للكولونيلية التي تحت المراجعة إرادة في اختلاف لا تُقهر. ففي نمطه الاستردادي بشدة، يرفض الوعي الوطني جغرافيا الإمبراطورية التي تضيف على نفسها صفة الكونية، ويحدد غيرته الثقافية المتمردة من خلال الأمة - كـ «هندية»، أو «كينية»، أو جزائرية وما إلى ذلك. هنا، مع ذلك، تكمن المفارقة في لب النزعة الوطنية المناهضة للكولونيلية. عموما يتم الاتفاق بكون صفة الأمة والنزعة الوطنية ابتكارات أوروبية دخلت إلى حيز الوجود حوالي نهاية القرن الثامن عشر. تبرهن أندرسن، من بين آخرين، بشكل مقنع بأنصفة الأمة الأوروبية المخترعة بشكل جديد قد اكتسبت توا خاصة «معدلة» جعلتها قادرة على التشبث والاستنبات في تشكيلة من حقول متباينة. إن لفظة «الأمة»، بتعبيرها، قد تكشف عن ابتكار حوله استحالة ضمان براءة الاختراع. وصارت متيسرة للقرصنة من قبل أياد مختلفة على نطاق واسع، وأحيانا غير متوقعة (أندرسن 1991، ص. 67).

بإبداع كل النزعات الوطنية اللاحقة في نمذجة «القرصنة»، ترفض أندرسن الاعتراف بإمكانية نزعات وطنية بديلة، ومتنوعة ومختلفة. في هذه القراءة تتجرد كل النزعات الوطنية «ما بعد الأوروبية» إجمالا من الإبداع. ذلك أنها، في أحسن الأحوال، مشاريع زائفة وغير شرعية بشكل غامض ومتكلفة أو متكررة كشيء حقيقي.

بالتأكيد، يمكن رؤية إصرار أندرسن المتشائم على تجانس جميع النزعات الوطنية

كإصرار محدود بشكل صارم ومفتوح على الجدل. مع ذلك، وكما تكشف عنه قراءة بارثا شاتيرجي الحساسة للنزعات الوطنية المناهضة للكولونيالية، تبطل شروط تحليل أندرسن تحليل صفة الأمة في مستعمرات مثل الهند (شاتيرجي 1993a). ولذلك فهذا هو الأمر بكون مشروع صناعة أمة هندية مبتليا بمقالات المحاكاتية وبإدراك أن النزعة الوطنية الهندية إنما هي مجرد نسخة أو اشتقاق خطاب أوروبي ما بعد عصر التنوير.

ثمة إجماع عام بين المؤرخين الليبراليين بكون الدروس التكوينية للنزعة الوطنية قد تم اكتسابها حرفيا داخل الحجرة الدراسية الكولونيالية عبر تعليم ونقل تواريخ وطنية أوروبية. تجادل أندرسن بأن الشبكة الواسعة للأجهزة التعليمية الكولونيالية قد مكنت بشكل متنوع الأطفال الفيتناميين من تشرب الفكر الثوري لفلاسفة التنوير، والأطفال الهنود من استيعاب مبادئ المغنا كرتا والثورة المجيدة، والأطفال الكونغوليين من اكتشاف الطاقات التي تؤكد كفاح استقلال بلجيكا ضد هولندا (أندرسن 1991، ص. 118). في سياق مماثل، يطالب المؤرخ بيرسيفال سبير بإنجازات النزعة الوطنية الهندية من أجل أوروبا. ففي تقرير يبدو شبيها أكثر بكثير بتوصيف أندرسن لـ «الفجر» الدنيوي للنزعة الوطنية الأوروبية، يؤكد سبير بأن الغربية/ الحداثة تصوغ سبيلها عبر ضباب التدين ما قبل الحديث، مستبدلة الآلهة القديمة بعواطف جديدة للنزعة الوطنية (سبير 1990، ص. 166). بهذه الطريقة، إذا، يرفع أدب الحاكمين نفسه فوق مفرقته النارية بنقله لجمهور الخاضعين قيم الحريات المدنية والحكم الذاتي الدستوري. لا أحد، كما يقول، «بإستطاعته الاحتكاك بالإنجليز في ذلك الوقت لمدة طويلة أو قراءة شيكسبير (القراءة المفروضة في الجامعات) بدون الإصابة بالنزعة الوطنية» (سبير 1990، ص. 166). يؤيد تأريخ سبير الرأي بكون النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية تظل واقعة في شرك بنيات التفكير التي منها تبحث عن تمييز نفسها - باختصار، أن تعتبر أن أوروبا تبتكر لغة تصفية الاستعمار. لذلك، أيضا، تدعي أندرسن بأن:

الوضع الكولونيالي للقرن التاسع عشر... ولد جدليا قواعد نحو النزعات الوطنية

التي في الأخير نهضت لمقاتلتها. فعلا، قد يذهب المرء بعيدا للقول بأن الوضع قد تصور أعداءه المحليين، باعتبارهم حلما تنبؤيا مشؤوما، تماما قبل أن يخرجوا إلى حيز الوجود (أندرسن 1991، ص. Xiv).

مصايين بهذه المقاتل الاشتقاقية، انزعج الوطنيون المناهضون للكلونيالية بشكل مزدوج بمعرفة أن الكولونيالية كانت نفسها نوعا من النزعة الوطنية. بتعبير آخر، لم يتمثل المشكل بالضبط في كون دروس النزعات الوطنية المناهضة للكلونيالية قد تم تعليمها بشكل مفارق من قبل القامع (الكولونيالي) بل إن الطاقات الإقليمية الجشعة قد دعمتها أيديولوجيا النزعة الوطنية للقرن التاسع عشر. فالإمبريالية، كما أدركها جيدا الكتاب المبكرون في التراث الماركسي، إنها هي مجرد وجه عدواني للنزعة الوطنية الأوروبية. عقب ما بعد الكولونيالية، جاءت فكرة الإمبريالية تقريبا حصرا لتدل على العمليات والعواقب التي صاحبت الهيمنة التاريخية لـ «العالم الثالث» من قبل «الأول»، مع «العالم الثالث» المعين كموضوع حقيقي للتواريخ الإمبريالية. لهذا، تميل جلالدراسات المتأخرة لـ «الإمبريالية» إلى وضع في الصدارة تأثيرها على اقتصاد، وثقافة وسياسة الأمم المستعمرة سابقا. ومع ذلك، فقد فهم كتاب من أمثال لينين، وبوخارين وهيلفردين الإمبريالية ليس بوصفها علاقة بين المستعمر والمستوطنة، بل كعلاقة عدا و تنافس بين النخبة الحاكمة في الدول الوطنية الأوروبية المتنافسة (أنظر برير 1980؛ جيمسن 1990). وأفضى التدافع الناشئ من أجل الأسواق والأقاليم إلى ما تسميه أندرسن بولادة «النزعة الوطنية الرسمية» - مشروع ضم نزعة السلالة الحاكمة وصفة الأمة لتوسيع أو تمدد «البشرة المضغوطة والقصيرة للأمة على الجسد الهائل للإمبراطورية» (أندرسن 1991، ص. 86). على حاشية مماثلة، توحى دراسة ديفيد كانادين المفصلة، «الملكية البريطانية، س. 1820-1977» (كانادين 1983)، بأن طقوس الملكية قد أعيد ابتكارها ما بين 1877 و 1914 بهدف إنتاج الأمة البريطانية بشكل واع ذاته كإمبراطورية. نفس الاتجاهات في ألمانيا، والنمسا وروسيا استخدمت بلاغة التعظيم السلالي الحاكم لتجسيد تكافل النزعة الوطنية والإمبريالية (كانادين 1983، ص. 121). في هذا الصدد، اتخذت أزمة المحاكاتية داخل النزعة

الوطنية المناهضة للكلونيالية أحجاما وجودية، باعتبار أن مشكلها لم يكن ببساطة، كما يورد شاتيرجي، هو أن تنتج «خطابا مختلفا، بل وخطابا يهيمن عليه آخر» (شاتيرجي 1993a، ص. 42). على الأصح تعين عليها أن تعتبر أنها، مع مراعاة الفوارق، *mutatis mutandis*، نسخة من خطاب بواسطته تشعر بأنها مقموعة» (ديني 1990، ص. 8).

في هذا الصدد، علينا الاعتراف بأنه إذا كانت النزعة الوطنية تتخلل السياسة التوسعية للإمبراطورية، فإنها على حد سواء مكون للإيديولوجيا الإمبريالية، وللمنطق الذي يؤلف البلاغة الفجة للمهمة التحضرية (*la mission civilisatrice*) (تودوروف 1993). هذه النقطة موضحة بشكل مقنع في تحليل تزفيتان تودوروف البارز لفكر التنوير (تودوروف 1993). يميز تودوروف بدء التفكير الكولونيالي في النقاش بين النزعة الوطنية والنزعة الكوسموبوليتية الذي استحوذ على مفكرين مختلفين مثل مونتسكيو، وكولتس وموراس. فقد احتفظ مونتسكيو بشكل لافت للنظر بالتزام نموذجي وجلي بأخلاق روح عامة، حيث مطالب «المواطن» كان عليها أن تظل ثانوية أمام مطالب «الإنسان»، وكان على مطالب العالم أن تحل آليا محل مطالب الأمة.

قام مفكرون آخرون أقل شأنًا بحل الصراع بين الوطن والعالم عبر خفة يد كانطية بشكل ماكر: أمكن الدفاع عن مصالح بلاد معينة بقدر ما كانت هذه المصالح قابلة لأن تكون كونية، بمعنى، إذا كان بالوسع التسليم بها كرامة لفائدة الكون برمته. من هنا، يدافع كولتس عن تعزيز المصالح الفرنسية بالبرهنة على عدم وجود مادة في الإعلان عن الحقوق الذي لا ينطبق على جميع الناس من جميع المناخات (أنظر تودوروف 1993، ص. 189). نفس المغالطة نجدها عند موراس: «إنها حقيقة عقدية، في فلسفة بعيدة جدا عن الحياة اليومية، بكون الوطن في راهنا إنها هو التمثيل الأكثر اكتمالا وانسجاما للإنسانية...» (ورد عند تودوروف، 1993، ص. 190). من المفارقات أن هذا التفكير يتم إحيائه على نحو غير تبريري في كتاب جوليا كرسيفا الغريب، أمم بدون نزعات وطنية (1993). فبينما تشرع كرسيفا على نحو سليم بما

يكفي بالتأسي على الخصوصية، يأخذ حجاجها سبيله تدريجيا نحو الخلاصة بكون الأمة الفرنسية تتعالى على مآزق حب الوطن على أساس كونيتها الوحيدة. بكلمات مذكّرة بشكل لافت لموراس، تسأل: «في أي مكان آخر قد يجد المرء نظرية وسياسة أكثر انشغالا باحترام الآخر، وأكثر سهرا على حقوق المواطنين... وأكثر اهتماما بغربة فردية؟» (صص. 7-46).

برهن مفكرون ليبراليون مقنعون لمدة طويلة بأنه ينبغي على النزعة الوطنية في مظهرها الإيجابي - الشبيهة إلى حد كبير بالعائلة - توفير تعليم بأخلاق دولية حسنة، ملقنة المواطنين اكتساب سلوكياتهم الكوسموبوليتية في العالم الأرحب. على نحو مختلف إلى حد ما، يشرع المفكرون وكرستيفا، الذين درسهم تودوروف، بافتراض أن الأمة الأوروبية بوصفها مشروعاً كونياً مرناً قادرة على استيعاب بقية العالم - قادرة على رفعه إلى مستوى الأم/ الوطن (أنظر تودوروف 1993، ص. 254). هكذا، تصبح الكولونيالية المحصلة المنطقية أو التطبيق العملي للمركزية العرقية الكونية التي تميز النزعة الوطنية الأوروبية لأواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر. إنها، بمعنى خاص، تضرب مثلاً بالدافع الكوسموبوليتي الذي يحرك الضمير الآثم للنزعات الوطنية «التنويرية». يكتب تودوروف قائلاً:

من وجهة النظر هذه، يلتبس تاريخ الإنسانية بتاريخ الاستعمار - بمعنى، بالترحلات والتبادلات؛ وليس الصراع المعاصر من أجل أسواق جديدة، وتوفير المواد الخام سوى الحصلة النهائية - مجعولة غير ضارة بسبب أصولها بالطبيعة - لتلك الخطوة الأولى التي قادت الكائن البشري إلى عبور عتبتها. وسيربح العرق الأكثر إتقاناً بشكل لا يخفى، لأن الإتقان معروف بقدرته على كسب المعارك (1993)، ص. 257.

ترد النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية على هذا التكافل المؤلم بين الفكر الإمبريالي والوطني بطرائق متنوعة. على سبيل المثال، تحاول أن تكون انتقائية في اقتباساتها من النزعة الوطنية الكولونيالية، وتعزي نفسها بالإدراك بأنه بينما يمكن للدولة الوطنية الكولونيالية أن تمنح فقط صفة الذات إلى المستعمر، فالدولة الوطنية ما

بعد الكولونيالية المتصورة ترفض الوعد بمواطنة تامة تشاركية. مع ذلك، وبقدر ما تكون سيادة الأمة الرحم الوحيد من أجل تغيير سياسي، هل تصبح الإرادة في الاختلاف المناهضة للكولونيالية مجرد استسلام آخر لاقتصاد الشبيه الكسحج- «نسخة من تلك التي من خلالها أحست بنفسها أنها مقموعة»؟ في تقدير برنارد كوهن، فقد تكلمت النزعة الوطنية الهندية تقريبا حصرا من خلال لغة حكامها (كوهن 1983). بالمثل يؤكد ترنس رانجر بأن النزعات الوطنية الأفريقية قد غلفت نزعتها الراديكالية ببساطة بأشياء أوروبية جاهزة. كما يقرأ إدوارد سعيد رواية نوسترومو لكونراد ليؤكد بأن الدول الوطنية ما بعد الكولونيالية تصير، في كثير من الأحيان، نسخا ضارة بأعدادها: «يسمح كونراد للقارئ برؤية أن الإمبريالية نسق. فالحياة في أحد مجالات التجربة التابعة تبصمها تخييلات وحماقات المجال المهيمن» (سعيد 1993، ص. xxi). مكتبة سُر مَن قرأ

إلى أي حد يمكننا- كنقاد ما بعد كولونياليين- الإذعان للطبيعة المحاكاتية للنزعات الوطنية المناهضة للكولونيالية، أو الاستسلام للمفارقة بكون التصور الفعلي للحرية المناهضة للكولونيالية مصاغا في لغة الغزو الكولونيالية؟ بالنسبة لشاتيرجي، برزت تصدعات النزعة الوطنية الهندية في لحظة تصورها، وفي رغبتها في معارضة الادعاء الكولونيالي بأن العالم غير الغربي كان عاجزا أساسا على الحكم الذاتي في ظروف متحدية للعالم الحديث (شاتيرجي 1993a، ص. 30). وبقدر ما استعدت النزعة الوطنية الهندية لركوب مشروع تحديث ذاتي أهلي، أعلنت عن تسوية انتحارية مع النظام الكولونيالي: «هكذا أنتجت خطابا وافقت داخله أيضا، في اللحظة نفسها التي تحدثت الادعاء الكولونيالي للهيمنة السياسية. على المقدمة المنطقية الفكرية ل «الحدثة» التي تأسست عليها الهيمنة الكولونيالية» (شاتيرجي 1993a، ص. 30). كنتيجة لذلك، سلم الخطاب الوطني «معناه» إلى إيتمولوجيا أوروبية. وعلى ذلك، فالإنتاج الوطني «تألف فحسب من تلفظات معينة رسخ معانيها نسق نحوي ومعجمي وفره... الإطار النظري للفكر ما بعد التنويري العقلاني» (1993a، ص. 39).

بدون إنكار حدة هذا التحليل، قد نشرع في وضع تمييز حاسم في الصدارة بين- مستعيرين أسلوب جيراكاش نارايان- خاصيات «العالم المادي» للنزعة الوطنية و«العالم الذهني لأولئك الذين يشكلونه» (نارايان 1971، ص. xv). لتابعة هذا الفصل بدقة بين الشعب الذي يشكل الأمة والدولة التي تمثل الأمة، من المفيد إنعام النظر في النزعة الوطنية، عبر تناظر أدبي، باعتبارها نوعا. عموما يُفهم أن الدولة الوطنية هي الغاية الفعلية للنزعة الوطنية، بمعنى، النقطة التي عندها يحقق سرد صناعة الأمة انغلاقه النوعي ومن ثمة هويته النوعية المميزة. بهذا التعبير، يمكن القول إن أساس الدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية يجسد اللحظة البارديغمية لمطابقة نوعية بين النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية وسلفها الأوروبي الخصم. إن مشروع تشكيل الدولة، كما يقول لنا لويد، إنما هو «موضع الكونية» الغربية «حتى في الدول التي قامت بتصفية استعمارها»، لأنه يعلن عن الامتصاص العنيف للخيال الوطني المتنافر داخل المسار الفريد للتطور التاريخي للعالم (لويد 1993b، ص. 9). فضلا عن ذلك، فالاستمرار النوعي بين حركات مناهضة للكولونيالية والأنظمة الكولونيالية موضح بشكل حاد في النقل البسيط لآلية الدولة- ما يسم اللحظة الافتتاحية لما بعد الكولونيالية. في هذا النقل يأتي الثوريون الوطنيون فحسب للإقامة في الآلية البيروقراطية المحدثة من أجل تحقيق الحكم الكولونيالي. كتب جيراكاش عن حكم الكونغرس في الهند ما بعد الاستقلال قائلا: «إن أحد مقومات تلك الآلة المضر بشدة هو موالاته المستمرة للنظرية البريطانية الإمبريالية التي هي واجب الشعب للطاعة أولا وبعد ذلك الاحتجاج» (نارايان 1971، ص. xviii).

كما رأينا، تؤكد التقارير الليبرالية للنزعة الوطنية بأن عملية التأميم منسجمة تماما مع غايات الدولة الوطنية. هكذا، يقال إن يقظة الوعي الوطني تجسد غائية عقلانية وتطور عيدين تجد شكلها الكامل في الاقتصاد المنظم للدولة. فالنزعة الوطنية، كما يؤكد غيلنر، «لا تبرز إلا في الأمكنة التي يتم فيها التسليم جدلا بالوجود بشكل كبير» (غيلنر 1983، ص. 5). من الجلي، مع ذلك، أن مشروع النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية يستحضر طاقات- بصيغة لويد- جوهرية ضد جهاز الدولة (أنظر لويد

1993a). لأن النزعة الوطنية المناهضة للكونولونية تكتسب أولا معناها وزخها من خلال إيتمولوجيا الصراع، و، كما يبرهن كتاب من أمثال دارامبال وغوها، غالبا ما يعبر عن هذا الصراع بلغة شعبية، أهلية، وما قبل كونولونية بوضوح (أنظر دارامبال 1971؛ غوها 1983b). وإذا، بدل كونها مجرد «اشتقاقية»، لا تناقض اللحظة المتمردة للنزعة الوطنية المناهضة للكونولونية تفوق الدولة وحسب، وإنما أيضا تجهز منشقيها من خلال الخيال السياسي المستقل للشعب الذي يشكل الأمة. لذلك أيضا، ثمة حس تكون فيه العناصر المتمردة والشخصيات والأفعال، التي تستحضرها النزعة الوطنية الكونولونية وتمنحها طاقة، أكثر في النهاية من الانغلاق النوعي المقترح من قبل الدولة الوطنية ما بعد الكونولونية (أنظر لويد 1993a). تظل هذه المقومات المنيعة رائجة كآثار أثرية لتخييلات مختلفة تصارع في سبيل إيجاد تعبير داخل الشبه التام الرتيب الذي يصيب الدولة ما بعد الكونولونية. على نحو مأساوي، وكما يشير دارامبال، طالما تحتفظ الدولة ما بعد الكونولونية باعتقاد كونولوني قابل للمصادقة عليه في بيئة دولة ناجعة: «فإنها لا تمس الهيئات المرتابة والعدائية والأجنبية لنسق الدولة إزاء الشعب وحسب، وإنما أيضا تحسس هذا الأخير بأن العنف وحده هو الذي يمكنه بأن يُنصت إليه» (دارامبال 1970، ص. Lx).

حاولت بعض النسخ من الفكر المناهض للكونولونية فض هذه الرابطة بين النزعة الوطنية المعارضة والدولة. مثلا، يظل قانون حذرا في ما يخص مرغوبة وإبداع الدولة ما بعد الكونولونية. إذ تعتبر كتاباته تنبؤية تقريبا في توقعاتها حول اللامبالاة الخيالية للحكومات الوطنية التي تقودها البورجوازية، «التي تسجن الوعي الوطني داخل شكلانية عقيمة» (فانون 1990، ص. 165). هذه الحكومات، في فهم فانون، تمنح حتما امتيازاً للتدافع المحاكاتي في سبيل «هية دولية» بالإضافة إلى كرامة جميع المواطنين. إن رؤية فانون لحكومة «من أجل المنبوزين ومن قبل المنبوزين» (19، ص. 165) قد انعكست إلى حد كبير في حلم غاندي الطوباوي لحكومة لا مركزية. فقد رغب بشكل علني في أن ينحل الكونغرس الوطني الهندي عند الاستقلال لفسح الطريق لجماعات محلية/ قروية مستقلة، ومكتفية بذاتها ومنظمة لذاتها. مرة أخرى،

وليس في أي مكان يتصور غاندي الدولة الوطنية بوصفها التحقق المنطقي للحركة المناهضة للكونيالية. من منظور مخالف يستبقي صديقه الناقد والشاعر رابندرناث طاغور تعارضا دائما مع بلاغة المطابقة المنتجة للنزعة الوطنية. بالنسبة لطاغور، كانت النزعة الوطنية نسق أو هام، مصممة تدريجيا لمجانسة وتطبيع آراء التمرد الصغيرة الفردية. وإلى وقت قريب، ضم وول سوينكا، النيجيري الحائز على جائزة نوبل، صوته إلى عصبة المنشقين الملتزمين. مرة أخرى، يكون تركيزه على «جنون الزعامة» التي أفضت إلى تحلل الأمة النيجيرية (سوينكا 1996، ص. 153). إذ أن الأمة ما بعد الكولونيالية، بالنسبة له، بحاجة إلى إعادة تخيلها بجانب تصورها الأصلي، بوصفها فضاء ثوريا ومنشقا عنه - وفعلا عبره - أمكن رفض شمولية وعنف الحكومات الكولونيالية. وإذا، فهذا هو إرثها، ومسؤوليتها أمام العالم: «إن وظيفتنا هي بالأساس، إبراز تلك الأصوات التي، رغم القمع المستفحل، تستمر في وضع حكوماتها موضع ملاحظة» (سوينكا 1996، ص. 134).

عالم واحد: تصور النزعة ما بعد الوطنية

في الفصل السابق تمت صياغة محاولة لافتراض المواجهة الكولونيالي بوصفها مواجهة خصومية بين نزعتين وطنيتين متنافستين. وتمت البرهنة على مديونية الكولونالية على الأقل ببعض من إرثها للطاقات العنيفة والتوسعية للنزعة الوطنية الأوروبية. لذلك أيضا، تمت ملاحظة أن تاريخ تصفية الاستعمار قد تبين عموما، وربما بشكل أكثر فعالية، عبر الطاقات المضادة المقاومة، طاقات النزعة الوطنية المناهضة للكولونالية. لقد رأينا أن الثوريين المناهضين للكولونالية من أمثال فانون وغاندي والنقاد ما بعد الكولوناليين من أمثال سعيد وباري على قدم المساواة يمنحون دورا إيجابيا للنزعات الوطنية المناهضة للكولونالية في تعبئة وتنظيم طموحات الشعوب المقموعة والمستعمرة في كل أرجاء العالم. ومع ذلك، يميل كل واحد من هؤلاء الكتاب أيضا إلى الاعتقاد بكون النزعة الوطنية المعارضة عليها - أو على الأقل يتعين عليها - أن تكون لحظة تحول وانعطاف في مشروع تصفية الاستعمار. سيركز هذا الفصل بشكل أكثر دقة على بعض الشروط النظرية والسياسية التي تساهم في هذه التحفظات حول ديمومة وتقلبات النزعة الوطنية المناهضة للكولونالية. كما سندرس الحجج المفصلة للسلسلة السياسية المحدودة والخطابية للهوية الإثنية/العرقية والنزعة الوطنية الثقافية، وبالقيام بذلك، سنرسم بعض مقومات الالتزام ما بعد الكولونيالي بعولة الثقافات. كما ستلفت هذه المناقشة الانتباه إلى الرغبة ما بعد الكولونالية في تضامانات إضافية - أو ما بعد وطنية، وستدرس مفاهيم ومصطلحات من قبيل «الهجنة» و«الشتات» التي جاءت لتميز الثقافات المختلطة أو المعولة.

بسبب جميع فوائده الثورية والعلاجية، ثمة، كما كتب فانون، عدة مآزق أمام الوعي الوطني. من بينها في المقام الأول تأكيدات ضعيفة وتشديدات نزعة جوهرية ثقافية وصفة التمييز. وكما يشير بابا، فإن فانون «مدرك جدا لمخاطر ثبات وفتيشية هويات داخل تكلس ثقافة كولونيالية للنصح بأن تكون «الجدور» منغرس في الرومانس الاحتفائي، رومانس الماضي أو بمجانسة تاريخ الحاضر» (بابا 1994، ص. 9). بالنسبة لفانون، كما رأينا في الفصول السابقة، يكرر الخطاب المحصن للنزعة الجوهرية الثقافية فحسب ويمنح شرعية للعرقنة الماكرة للفكر الذي يصاحب المنطق العنيف للعقلانية الكولونيالية. وفق ذلك، يُعيد «التأكيد اللامشروط للثقافة الأفريقية الأحكام المسبقة المجسدة في التأكيد اللامشروط للثقافة الأوروبية» (فانون 1990، ص. 171).

بشكل واضح، يعتبر العمل الوطني لرد الاعتبار السيكولوجي والثقافي مرحلة حاسمة ومناسبة تاريخيا لتحرر شعب مودع، كما يورد فانون، في البربرية، والتدهور، والوحشية من خلال البلاغة القاسية للمهمة الكولونيالية التحضرية. ومع ذلك، كثيرا ما تأتي التوكيدات الجازمة العدوانية للهوية الثقافية مشابهة لتضامانات دولية أوسع. في فهم فانون، تعتبر ادعاءات هذه التضامانات الأرحب والأوسع في النهاية أكثر إلحاحا من تضامانات الثقافة الوطنية. على نحو مثالي، يتعين على الوعي الوطني أن يعبد الطريق أمام انبثاق جماعة شاملة متنورة سياسيا وأخلاقيا. يكتب فانون قائلا: «ليس الوعي بالذات هو إغلاق الباب في وجه التواصل. على العكس من ذلك، يعلمنا الفكر الفلسفي أن التواصل إنما هو ضمائه. إن الوعي الوطني، الذي ليس هو النزعة الوطنية، هو الشيء الوحيد الذي يمنحنا بعدا دوليا» (1990، ص. 199).

في ملاحظة مشابهة، يبدو ستورات هال، من بين آخرين، مفيدا في تحذيره بكون تأكيدات «النزعات الثقافية» المنشقة يتعين عليها، في أحسن الأحوال، أن تعتبر تخيلا ضروريا أو، شكل «نزعة جوهرية استراتيجية» - ذات صلة فقط بالمقتضيات الخاصة

بالمواجهة الكولونiale (أنظر هال 1989). فبعد الكولونiale، من المفروض تصور تحويل جديد للوعي الاجتماعي الذي يتجاوز الهويات المشيئة والحدود الصارمة التي يستحضرها الوعي الوطني. بتعبير آخر، يتعين على ما بعد الكولونiale تسهيل انبثاق ما قد ندعوه، بحسب سعيد، «ما بعد نزعة وطنية» تنويرية. إذ أن النزعة الأهلية، كما يكتب سعيد، «ليست البديل الوحيد. ثمة إمكانية تصور أكثر سخاء وتعددية للعالم» (سعيد 1993، ص. 277).

يبدو أن الأغلبية العريضة من النقاد والمنظرين ما بعد الكولونيين تتفق بكون الخطاب المحيط بـ «ما بعد النزعة الوطنية» يقدم قراءة أكثر اقتناعاً للتجربة الكولونiale و، في ذات الآن، مخططاً أكثر رؤيوية لمستقبل ما بعد كولونالي. فغالبا ما تمت البرهنة بكون المنظور الذي تقترحه النزعة الوطنية المناهضة للكولونiale يحصر التلاقي الكولونالي في مأزق مبتذل أو في تعارض بين القمع، من جهة، والانتقام، من جهة أخرى. وعلى الرغم من الحقيقة التاريخية والسياسية لهذا العداء المتبادل، يهمل المنظور المناهض للكولونiale الاعتراف بالاختلافات والتصدعات المتطابقة التي تزعم الصرح الواثق لكلا القمع الكولونالي والانتقام المناهض للكولونiale. إذ نادرا ما محا هجوم الكولونiale الضار بشكل كامل مجتمعات مستعمرة. لهذا، أيضا، وبعيدا عن كونه معارضا حصرا، فقد حدث التلاقي مع السلطة الكولونiale برفقة تشكيلة من السجلات المتجاذبة وجدانيا.

تتابع ما بعد الكولونiale هذه اللا تحديدات في التلاقي الكولونالي بهدف تجسير التقسيم بين الغربي والأهلي عبر تقرير أقل استعدادا للمعركة إلى حد بعيد- وإن يكن أكثر تبلورا سياسيا- تقرير كولونiale بوصفها مغامرة متعاونة (انظر سعيد 1993، ص. 269). في هذا، فهو مهتم بإنجاز هدفين أساسيين. أولا، يسعى إلى إظهار كيف أن التلاقي الكولونالي قد ساهم في التحويل المتبادل للمستعمر والمستعمر. بتعبير آخر، تعاد رواية القصة القديمة للاصطدام والمواجهة بهدف مظهر كولونiale إجرائي/ عبر ثقافي. يكتب هاريس تريفدي قائلا: «قد يكون مفيدا النظر إلى الظاهرة

ككل بوصفها صفقة... باعتبارها عملية إجرائية، حوارية متبادلة بدل مجرد عملية فاعلة- منفعة؛ كعملية متضمنة تفاوضا وتبادلا معقدين» (تريفدي 1993، ص. 15). ثانيا، ينتج هذا التمعن الأرق في الماضي الكولونيالي بيانا طوباويا لأخلاق ما بعد كولونيالية، مكرسة لمهمة تحيل تحالف بينحضاري ضد معاناة وقمع مأسسين (أنظر ناندي 1986). ويخلص معذبو الأرض لفانون إلى تصور مماثل، فعلا متكهّن، على نحو لافت لمستقبلية ما بعد كولونيالية: «الوضع البشري، والخطط من أجل البشر والتعاون بين الناس في تلك المهمات التي تزيد في مجموع البشرية إنما هي مشاكل جديدة، تتطلب ابتكارات حقيقية» (فانون 1990، ص. 252).

وجدت نزعة فانون الطوباوية المغالية جمهورا مؤيدا وسط كتاب ما بعد كولونيين من قناعات مختلفة. عموما، يبدو أن هناك ثلاثة شروط هيأت فكرا معاصرا ما بعد كولونيالي لهذا التحول الخطابي نحو ما بعد النزعة الوطنية. أولا، يؤكد متن متنام من الأعمال الأكاديمية حول العولة بأن إزاء المجانسة الاقتصادية والإلكترونية للعالم، فإن الحدود الوطنية زائدة عن الحاجة أو- على الأقل- لم تعد متحملة في العالم المعاصر. ذلك أن التدفق العشوائي لرأس المال العالمي تصاحبه، كما يكتب أرجون أبادوراي، حركات شعوب غير مسبقة، وتكنولوجيات ومعلومات عبر حدود منيعة في السابق- من موقع إلى آخر (أنظر أبادوراي 1990). هذه الصفة الماكدونالية للعالم تقتضي اهتماما تاريخيا، إذ بمعنى ما، كانت الكولونيالية النذير التاريخي للجولات الدورية العالمية المائعة التي تميز الآن- بصورة اضطرارية- القربات المحبطة للحدثة. في قراءتها الذكية للسرود الرحلية الإمبريالية، تلفت ماري لويس برات الانتباه إلى حقيقة أن المركزية الأوروبية تولدت بواسطة «وعي شامل» على نحو غريب، أنتج «صورة كوكب تم الاستيلاء عليه وأعيد توزيعه من قبل منظور أوروبي موحد» (برات 1992، ص. 36). بتعبير آخر، نقلت النظرة الإمبريالية الفاحصة إدراكا معولما على نحو مميز للعالم المتباين. إضافة إلى ذلك، وإن يكن على نحو منحرف، سرع التلاقي الكولونيالي نفسه الاتصال بين ثقافات مستقلة غير مترابطة في السابق. وأكدت الإمبريالية، كما يبرهن سعيد، على تجاوز ضروري أو تشابك بين التواريخ

الوطنية المختلفة والعدائية بشكل متبادل. بعد الكولونiale، سجل استقلال الهند حدثاً حاسماً في تواريخ كلا الهند الحديثة وبريطانيا الحديثة. يكتب سعيد قائلاً إن تجربة الإمبراطورية «تجربة مشتركة». ومن ثمة، فوضع الآثار ما بعد الكولونiale الضارة يتعلق بـ «الهنود والبريطانيين، والجزائريين والفرنسيين، والغربيين والأفارقة» (سعيد 1993، ص. xxiv). يمكننا القول إن ما بعد الكولونية هي بالضبط اسم آخر لعولمة الثقافات والتواريخ.

تنشأ الضرورة الثانية بالنسبة لما بعد تأميم النظرية ما بعد الكولونiale من الارتباب النقدي المتنامي لما يمكننا دعوته بالسياسة «الهوياتية». فقد اكتشفت تشكيلة من النقاد- الذين صادفناهم في الفصول السابقة- دورا ميتروبوليا في المحافظة على الهويات العرقية/ الإثنية ذات الصفة الجوهرية وديمومتها. في عمله خارج بريطانيا في العهد التاتشري [نسبة إلى مارغريت تاتشر]، يلاحظ ستوارت هال الإجراءات الماكرة- والمتعددة الثقافات ظاهرياً- حيث الأخيرة الملائمة والمثلة بشكل غريب للإثنية تؤكد وترسخ فحسب التصور المسيطر لـ «الصفة الإنجليزية». في هذه الظروف، تُعتبر الإثنية واردة دوماً هامشية أو بعيدة عن الاتجاه السائد. على العكس من ذلك، لا تمثل الصفة الإنجليزية، أو الصفة الأميركية البتة، بطبيعة الحال، كإثنية (أنظر هال 1989، ص. 227).

يقود التكوين الميتروبولي للإثنية بوصفه «نقصاً» نقاداً من أمثال راي شو وغايتري سيفاك إلى مناقشة وتعقيد «الحنين مرة أخرى إلى الآخر الخالص للغرب» (سيفاك 1990، ص. 8). تبين راي شو قلقاً استشراقياً جديداً في الرغبة الأثربولوجية في استعادة ابن البلد الخالص والأصيل والمحافظة عليه. في مسحنا لعمل سعيد، صادفنا من قبل قراءة للعلاقة الطفيلية بين الإنتاج المعرفي الغربي والعالم غير الغربي. تبرهن شو أن إزاء العولمة المعاصرة، تبدو هذه العلاقة تحت التهديد الآن. ذلك أن ابن البلد لم يعد متيسراً بوصفه الذات الخالصة والمحض للبحث الاستشراقي- إنها ملوثة بالغرب، وغير قابلة لأن تكون آخر على نحو خطر. وإذا

فهذا هو الذي يجعل الاستشراقي المعاصر يلقي باللائمة على أهالي العالم الثالث الأحياء بسبب حداثتهم، وفقدانهم غير المبرر، «فقدانهم لحضارة قديمة غير غربية، موضوعه الأثير» (شو 1993، ص. 12).

تتعرّز قراءة شو للخطاب الاستشراقي الجديد لـ «الأصالات المعرضة للخطر» بشكل رائع في الرواية الحديثة العهد بودا الضواحي، لحنيف قريشي. يوافق كريم البطل الأنجلو- هندي، في سعيه وراء طموحاته المسرحية، على المشاركة في تجربة أداء ينظمها شادويل، مدير مسرح رث من درجة باء من دون ريب. بالمصادفة، تحبب لكنته كريم اللندنية الجنوبية العنيدة توقعات شادويل عن الغرائبية. يجد أن كريما غلام مفقر ثقافيا وبريطاني على نحو مخيب للآمال، ليس له قصص إطلاقا لحكيها حول الزنجيات العجائز الغربيات الأطوار والحياة البرية الشرقية. إلا أن كريما لا يرسو على أرض- مثل موغلي، البطل الأهلي الكلاسيكي الإمبريالي لكبلينج. ولكونه غير راض بالسماح لممثلته الجديد باكتشاف الفوارق الدقيقة للدور المعين له، يأمر شادويل كريما بأن يشتغل بمشقة كبيرة جدا على لكنته الهندية، وأيضا بأن يلطخ ذاته بمادة بنية صاقلة قبل الظهور على الخشبة. ومن المفارقات، نجد غايتري سيففاك المثقف الكولونيالي في نفس الوضع مع بطل قريشي. وحيثما قد أكد الغرب ذات مرة على لا شرعية المعارف غير الغربية، يقال لنا، الآن- تتأسى سيففاك- «إننا نحن المثقفين ما بعد كولونيين أكثر غربية» (سيففاك 1990، ص. 8).

مع ذلك، وكما تدرك سيففاك جيدا، غالبا جدا ما يساعد التدافع ما بعد الكولونيالي الانتهازى الاستثمار الميترولوجي في غير الغرب الخالص من أجل هامش إثني. تقول لنا: «بوسعي أن أشيد بسهولة «شرقا خالصا» إلى حد ما بوصفه «كونا خالصا» أو بوصفه «مؤسسة خالصة» كي أتمكن بالتالي من تحديد نفسي باعتباري شرقية، وهامشية أو خصوصية، أو «مؤسسية موازية» (1990، ص. 8). لكن حيثما تكون سيففاك قادرة على مقاومة الانجذاب الماكر للهامشية، يؤمن مفكرون أقل شأنا امتيازاتهم المهنية عبر خطاب «الصفة الثانوية» والغيرية. في انعكاس غريب للحقيقة

البدهية الكولونiale عند ديزالي، أصبح الشرق - كما تشير راي شو - مهنة بالنسبة للشرقي المزاج. تكتب شو بشكل مرير عن لغة التضحية و«التابعة الذاتية» التي، كما تبرهن، «صارت الوسيلة المؤكدة للنفوذ والسلطة» في الميتروبوليس (شو 1993، ص. 13). هذه المهنة للهامش مأكرة بشكل مضاعف بما أنها تسخر ممن يلزمهم مواصلة خوض معارك حقيقية ومهملة «في الوطن»: إن ما يقوم به هؤلاء المثقفون هو سرقة تعابير اضطهاد محتواهم النقدي والمعارض، ومن ثمة يجرمون المضطهدين حتى من معجم الاحتجاج والمطلب العادل» (شو 1993، ص. 13).

هكذا، ينشأ المزاج النقدي للاستياء من السياسة «الهوياتية»، الذي ناقشناه، من القناعة بكون بلاغة الجوهر العرقي / الإثني قد تم الاستيلاء عليها، ومن ثمة أفرغت من معناها بواسطة مشاركة مؤذية بين الاستشراق الجديد والانتهازية ما بعد الكولونiale. على نحو متناظر، صاحب هذا النقد نداء ملح من أجل سياسة ما بعد كولونiale جديدة وتجديدية، وهي سياسة ترفض حصتها في فوائد الغيرية، التي هي الاستعداد للقيام بعمل في عالم ومن أجله دونها السعي إلى غطاء تحت العلامات المحدودة للعرق / الأمة / الإثنية، والتي، كما تكتب ترينه ت. مين - ها، تؤكد على لا تحديدها الجذري: «ليست شبيها إلى حد ما، وليست آخر إلى حد ما، إنها تقف في تلك العتبة غير المحددة حيث تنتقل في الداخل والخارج باستمرار» (ترينه 1991، ص. 74) ..

أخيرا، لإنهاء هذا التقرير للتجاوز المتنامي بين ما بعد الكولونiale وما بعد النزعة الوطنية، نحتاج إلى تأمل الاستنفاد ما بعد الكولونالي العام مع تكرار الماضي المعد للمعركة. هذا المزاج، على طريقة تينا تورنر، لعدم الرغبة في النضال ثانية، تدعمه القناعة بكون الأساس الخلاف للضمانات القديمة يفتقد إلى تصديق معاصر. على سبيل المثال، في بريطانيا المحافظة، تكون المعارضات العرقية القديمة شبيهة بالتحالفات الأخرى الأكثر إلحاحا، تحالفات منظمة على طول محاور الطبقة، والجندر، والجنسانية. لذلك أيضا، وكما يكتب هال، لن يكون بوسع سياسة السود أن تقاد في ما

يتعلق بنقيض متصلب بين خاضع أبيض شرير، وقديم، وأساسي وخاضع أسود جديد خير بشكل أساسي (أنظر هال 1989).

يرى سعيد مأزقا مشابها في الأحقاد الوطنية القديمة. حيث تنشأ ملاحظاته من تحرر خاص من سحر «بلاغة اللوم» ما بعد الكولونيالية التي، كما يرى، مسؤولة عن عنف وسوء فهم جاء في فجر العداءات الصاعدة بين العالم الغربي والعالم غير الغربي. إن العالم، كما يكتب، «صغير جدا ومتواقف للسماح لهذه العداءات بأن تحدث بشكل كامن» (سعيد 1993، ص. 20). أيضا، فسياسة اللوم والمواجهة المستمرة غالبا ما استولى عليهما وتلاعب بهما ما يمكن أن ندعوه بالحق ما بعد الكولونيالي. ثمة جمهرة من الحركات الأصولية والرجعية أخذت غطاءها لمدة طويلة تحت زي وجدان مناهض للغرب كي، بتعبير سعيد، «تخجب الأخطاء، والفساد، والاستبدادات المعاصرة» (1993، ص. 17). أخيرا، بسبب تهور مناهضة النزعة الوطنية الجلية، كانت النظرية ما بعد الكولونيالية عرضة لخيبة أمل عام من الثقافات الوطنية. إذبوقعها بين الحدين المزعجين للتطهير الإثني، من جهة، والتطهير العسكري الأميركي للعالم اللأميركي من جهة أخرى، تفكر ما بعد الكولونيالية في وقف إطلاق النار. ذلك أن أملها، عبر النزعة ما بعد الوطنية هو كالتالي: أن يكون ممكنا افتتاح مراجعة غير عنيفة للتاريخ الكولونيالي، وأن يكون بمستطاع السياسة أن تصير بشكل حقيقي أكثر تعاوننا مستقبلا.

مكتبة

t.me/soramnqraa

تحويلات متبادلة

كما برهنت، تتابع ما بعد الكولونيالية قراءة ما بعد وطنية للمواجهة الكولونيالية بالتركيز على المزيج الشامل للثقافات والهويات التي تقويها الإمبريالية. لهذه الغاية، تستخدم تشكيلة من مصطلحات مفاهيمية ومقولات لتحليل يفحص العدوى المتبادلة والحميميات الدقيقة بين المستعمر والمستعمر. في هذا الصدد، يبرز مصطلحا «الهجنة» و«الشتات»، بشكل خاص، تقلباتها التحليلية ومرونتها النظرية.

على العموم، تبدو لغة الهجنة أنها تشتق زخما النظري من قراءة قانون الذكية للقمع الكولونيالي بوصفه حافظا على التحول السريع للمجتمعات المستعمرة. وإن خلاف قانون في كولونiale محتضرة هو أن المقتضيات غير المتوقعة لمشروع نزع صفة الاستعمار تزعزع جذريا النماذج الثقافية القديمة منذ قرون في مجتمعات مستعمرة. إذ أن الاستراتيجيات المتنقلة للنضال المناهض للكولونiale، مجتمعة مع مهمة تخيل مستقبل ما بعد كولونيالي جديد ومتحرر، تولد أزمة داخل النسيج الاجتماعي. وبما أن العادات القديمة تفسح المجال للارتجالات غير المتوقعة لحماس ثوري، فالعالم المستعمر يخضع لزخم تجديد سياسي وتحول ثقافي. يلاحظ قانون قائلا: «إن ضرورات المعركة هي التي تتسبب في المجتمع الجزائري في نشأة مواقف جديدة، وأنماط جديدة للفعل، وطرائق جديدة» (فانون 1965، ص. 64). وفق ذلك، يؤكد تحليله للثورة الجزائرية على الثورة المصاحبة لمكانة المرأة الجزائرية والتعديل الملازم للحياة الأسرية التقليدية والقيم. هذه الفترة أيضا تشهد مراجعة هامة لمواقف عرفية تجاه العلم، والتكنولوجيا وأشياء أخرى من قبيل متعهدي الحدانة الكولونiale. وبينما تستحضر النزعة الوطنية المناهضة للكولونiale أسطورة أصل خالص واستقرار ثقافي، في الواقع، كما يكتب فانون، «إن تحدي المبدأ الفعلي للهيمنة الأجنبية يتسبب في تحويلات جوهرية في وعي المستعمر، وفي الطريقة التي يدرك بها المستعمر، وفي مكانته البشرية في العالم» (1965، ص. 69).

إن تأكيد قانون على عدم الاستقرار الأساسي والابتكارية الناتجة عن الظروف المناهضة للكولونiale تجده مجموعة متنوعة من المنظرين ما بعد الكولونيين لإنتاج خطاب الهجنة. فأغلب الكتاب يركزون على حقيقة أن التابعة السياسية لنزع صفة الاستعمار إنما هي عينها كينونة جديدة، يولدها التلاقي بين نسقين اعتقاديين متصارعين. وكما يبرهن ستوارت هال، لا تدين الهويات المناهضة للكولونiale بأصولها إلى جوهر خالص ومستقر، بل إنها منتجة ردا على احتمالات ثغرات رضية وتمزقية في التاريخ والثقافة (أنظر هال 1990b). لذلك أيضا، يميز هومي بابا، وإن يكن بنشر أكثر غموضا، انبثاق كينونة سياسية متلونة في لحظة التمرد المناهض

للكولونيلية، مؤكداً بأن التناقضات الكاملة الضارة للتلاقي الكولونيالي يجسرهما بالضرورة «الفضاء الثالث» للتواصل، والتفاوض و، ضمناً، الترجمة. وإنه في هذه المنطقة غير المحددة، أو «مكان الهجنة»، حيث السياسة المناهضة للكولونيلية تشرع أولاً في إظهار أجندتها وحيث، بتعبيره، «التشديد لموضوع سياسي الذي هو جديد، لا الواحد ولا الآخر، يُبعد كما ينبغي توقعاتنا السياسية، ويغير، كما يلزم، الأشكال الحقيقية لاعترافنا بلحظة السياسة» (بابا 1994، ص. 25). تتوسع ماري لويس برات بشكل مثمر في تحليلات هال وبابا للبرهنة بكون المستعمر - كما المستعمر - مورطاً في الدينامية العبرثقافية للتلاقي الكولونيالي. بالنسبة لبرات، بوسع هذا التلاقي أيضاً أن يُقرأ بشكل أقل عنفاً باعتباره «اتصالاً» - يتطلب شكلاً روائياً لتواصل متقاطع بين الناطقين باللغات الأيديولوجية/الثقافية المختلفة. هذه الحاجة للتفاعل داخل الشروط اللا متماثلة جذرياً للسلطة تنتج بشكل ثابت تغريباً للمعاني المألوفة و«صياغة كريبولية» للهويات (برات 1992، صص. 4-6).

إن تصور «الما بين الكامن» الذي يستعيده مصطلح «الهجنة» يتم تطويره إلى حد بعيد عبر مفهوم «الشتات» المصاحب. ويتعين التأكيد بكون تصور «الشتات» يميل إلى فقدان بعض من حده التاريخي والمادي داخل النظرية ما بعد الكولونيلية. ولئن كان «الشتات» يثير صدمات محددة للإزاحة البشرية - سواء إزاحة اليهود أو إزاحة الأفارقة المتفرقين خدمة للعبودية وبعقد رسمي - فإن ما بعد الكولونيلية عموماً منشغلة بفكرة التشويش الثقافي المتضمن في هذا المصطلح. وبينما يُستعمل أحياناً «الشتات» بشكل قابل للتبادل مع «الترحل»، يُستحضر عموماً كحيلة نظرية في سبيل استنطاق الهوية الإثنية والنزعة الوطنية الثقافية. ذلك أن قيمته، الشبيهة بكثير بقيمة رفيقته «الهجنة»، متضمنة، كما يشير بول جيلروي، في توضيح تلك العمليات، عمليات تحول ثقافي و(لا)متواصلية مستاءة يتجاوزان خطاباً عرقياً ويتفاديان القبض عليهما من قبل قواهما» (جيلروي 1993، ص. 2). وفق ذلك، يخون الفكر الشتاتي أصوله ما بعد البنيوية بمجادلته لجميع مطالب لاستقرار المعنى والهوية. هذا الفكر، في تجسيده ما بعد الكولونيالي، يقوم بمراجعة التلاقي الكولونيالي بسبب تمزيقه للفضاء

الأهلي/ الوطني. هكذا، في ملاحظات بابا الاعتراضية المميزة، تتم قراءة الكولونيلية بوصفها محرضا منحرفا على سياسة جديدة لـ «التكلف». وإذا كانت الكولونيلية تستجوب بعنف ملاذ وعزاء فضاءات «مألوفة»، فإنها أيضا تحدث أشكالا من المقاومة التي لا يسعها ثانية، كما يلاحظ فانون، التكيف داخل الصدوع المألوفة وزوايا المساكن السابقة. بهذا المعنى، يقال إن الكولونيلية تولد «التكلف» - أي شرط التأهيل الخارج- إقليمي والمقاطع ثقافيا (بابا 1994، ص. 9). وليس من المستغرب أن يجد الفكر الشتاتي تمجيده في صورة العالم المتناقضة وجدانيا، والملوثة ثقافيا وغير الثابتة. والواقعة في موطن إهمال تاريخي بين الوطن والعالم. وأكثر من أي كاتب ما بعد كولونيالي آخر، يخضع سعيد بسهولة أكثر إلى تقسيم مفرط للمثقف الشريد والمنفي: «الصورة السياسية بين المجالات، وبين الأشكال، وبين الأوطان، وبين اللغات» (سعيد 1993، ص. 403). لكن وكما يقر بنفسه، لا يصبح جميع المنفيين منظرين ما بعد كولونيين خارج مؤسسين على نحو مزعج. بسبب كل تلك الملايين من اللاجئين المحرومين بشكل عنيف والتي نتجت في هذا القرن، لا يزال ثمة سبب للتفجع على فقدان الوطن والانتماء. وعلى ذلك، يبدو تصور الشتات إشكاليا على الأقل عندما يوضح التنقل الضروري للفكر والوعي اللذين ينتجهما الالتحام الثقافي للكولونيلية. فما بعد الكولونيلية، كما تقترح راي شو، بحاجة إلى التركيز على المضمرات الإستمولوجية لـ «الشتات» و«الهجرة» بهدف إنتاج أشكال معرفية غير متموقعة ومنزوع عنها صفة الإقليمية ومتقلة بوصفها «شكلا من التدخل» (شو 1993، ص. 142).

كما رأينا، يساعد الربط المبتهج للفكر الشتاتي وخطاب الهجنة ما بعد الكولونيلية في مسعاها لدليل في ما يخص التحويل المتبادل للمستعمر والمستعمر. في السنوات الأخيرة، ركز انتباه ما بعد كولونيالي كثيرٌ على أسئلة تتعلق بإعادة تشكيل وزعزعة الهوية الغربية/ الكولونيلية. فقد أمد جيمس كليفورد بمقالة أصيلة «ثقافات مسافرة» (1992) شكلت حافزا هاما على العمل في هذا الاتجاه. وهي مقالة أومأت إلى إمكانية إعادة التفكير في الكولونيلية ليس بوصفها تعبيراً عن نزعة وطنية أوروبية ثابتة

وحسب، بل أكثر أهمية كثقافة سفر بفرق دقيق تاريخيا. ولئن كانت المغامرة الكولونيالية مبنية على لحظة مظفرة لـ «العودة»، فقد أمكن قراءتها أيضا كنموذج للترحل أو الشتات الذي اعتمد على حركة قوية للشعوب الأوروبية. فعلا، وكما يبرهن عمل برات بشكل أكثر إقناعا، كانت تجربة السفر - والسرد المصاحب - أدوات في تشكيل الهوية الإمبريالية. على أساس هذا الفهم، قد يصبح بالإمكان إذا عكس الخطابين التوأمين للهجنة والشتات بهدف الكشف عن اضطراب وغش الثقافة الكولونيالية والذاتية.

تلقت مراجعة أنتوني باغدان الآسرة لفكر التنوير الانتباه إلى المقاتل التاريخية للثلوث الثقافي الذي رافق التقدم الرحلي للكولونيالية (باغدان 1994). هكذا، يجد باغدان، عند ديدرو، شجبا قاسيا للإستياء واللا استقرار اللذين دفعا الرحالة الكولونيالي بعيدا عن الروح الوطنية الذاتية التحديد للميتروبوليس المستقر. إن مخاوف ديدرو من فقدان هوية المستعمر يُرجع صداها في هوردر الذي يتأسى على رعب الهجنة وتمازج الأجناس الثقافي اللذين يلزم أن يلازمهما الاختلاط غير الطبيعي للأمم المتباينة. هذه المقاتل، تؤطرها، هي أيضا، الخشية المألوفة بكون المستوطنين الكولونيين قد يخضعون للفساد الحضاري لضحاياهم، أو، بتعبير آخر، «يصبحون أهاليا». الجدير بالذكر، أن الأرشيف الكولونيالي نفسه يسجل الواجب الإداري - على الأقل - لأن «يبدوا أهاليا» في أداء سلطة الحكومة. وكثيرا ما تطلبت الأنشطة الإنجيلية لمبشرين كولونيين الأهلنة المفارقة والمهددة للإنجيل، وفي الهند الكولونيالية، اختارت إدارة كورزون، بشكل غريب إلى حد ما، التصريح بسيطرتها من خلال الشكل العبرتيقي للموغال داربار المزاح (أنظر كوهن 1993).

تغذى مخاوف حول «الأهلنة» (nativisation) المقلقة، أهلنة الصرح الكولونيالي، على تخمينات حول الفساد الممكن للثقافة الميتروبولية ذاتها من قبل المستعمر المتجول. إذ، كما برهن أروريون مناهضون للكولونيالية، كيف، باستطاعة الوطن الميتروبولي أن يظل محصنا ضد نتائج استبداداته في الخارج؟ يكتب باغدان، «إن نفس الطرق التي

كانت قد حملت المعمر إلى الخارج سوف تسمح أيضا لرذائله... بأن تتسرب ثانية إلى وطنه الأم» (باغدان 1994، ص. 139). هذه التساؤلات المتوترة حول «لا أخلاق» الكولونيالية تغطى اللثام عن مفارقة مركزية في قلب الإمبريالية: يعني، التناقض العميق بين الادعاءات المبالغ فيها للمهمة التحضرية والواقع المرير للعنف الكولونيالي. وكما برهنت في الفصل السابق، فقد أفرغ المركز الأخلاقي والإبستمولوجي للعقلانية الغربية بشكل فعال من معانيه من قبل التقدم المرير للمهمة الكولونيالية. بتعبير غاين براكاش، فإن: «مهمة نشر الفضيلة المدنية برفقة السلطة العسكرية، أو بث نص «حقوق الإنسان» في سياق العبودية والعمل بعقد رسمي، لم تقدم سوى تصدعات وتوترات في بنية السلطة الغربية» (براكاش 1995، ص. 4).

يردد صدى التبادل المزعج بين المركز الميتروبولي والمحيط الكولونيالي عبر معرفة أن الميتروبوليس ليس بمنجى عن العدوى الثقافية من ممارساته «المحيطة». هذا العالم الكولونيالي، كما يبرهن سعيد، يتنقل في الهوامش المبهمة لجل السرود الثقافية التي أنتجتها الإمبريالية. على سبيل المثال، تكشف قراءة ثانية نبهة ما بعد كولونيالية لهذه النصوص الثقافية بكون العالم المتحضر لـحديقة مانسفيلد، لأوستن، تدعمه مزرعة أنتيغا الاسترقاقية البعيدة، وبكون الاستقرار الاقتصادي لـيبب في الآمال الكبرى لديكنز معزولا عن التوسعات البعيدة في أستراليا الكولونيالية. في ملاحظة أكثر حُرْفية، تحمل دينامية السفر الكولونيالي أيضا المحيط إلى المركز بفرض الهجرة/ الشتات القسري للمستعبدين أو العمل بعقد رسمي في المرحلة الأولى. وكما لاحظ أليوني ديوب مرة، فقد تمت إدارة تشتيت أفريقيا في الغرب بحسب إملاءات السيطرة الغربية. وتستمر الموجات اللاحقة للهجرات الطوعية وغير المرغوب فيها في تحدي الاستقرار الثقافي والديموغرافي للعالم الغربي. يكتب سعيد قائلا إن الرحلة الكولونيالية إلى الخارج قد لاقت نظيرها القلق في السفر ما بعد الكولونيالي إلى الداخل.

في هذا السياق، يبرهن كذلك نقاد من أمثال بابا وبرات بكون صورة «ابن البلد»

المستعمَر أداتية في تلويث/ تهجين المعاني الكولونيالية. يؤكد برات بأن أنماط الفهم الميترولوجية قد التبست بشكل خطر عندما جمع ابن البلد انتحالا انتقايا للتعبير الكولونيالية مع الموضوعات الأهلية (أنظر 1994). إن التابع المستعمَر، بالنسبة لبابا، أكثر تقلبا إلى حد بعيد على نحو أنطولوجي. وكما يبرهن، فإن الرد المتناقض وجدانيا لهذه الصورة على الغازي الكولونيالي: «نصف موافق، ونصف معارض، دائما غير جدير بالثقة- ينتج مشكل اختلاف ثقافي عالقا بالنسبة للمعالجة الحقيقية للسلطة الكولونيالية الثقافية» (بابا 1994، ص. 330). غني عن البيان، ليس لـ «ابنة البلد» نفسها مناعة بالكل من انزلاق تفاعلاتها مع الكولونيالية. وإذا صارت الصورة المفردة لابن البلد المستعمَر الموقعَ غير القار للمعاني والتفاعلات الثقافية المتقاطعتين، فعدم استقرار آخر- أكثر أهمية- يُكون تلفيقا مرتجلا لتضامانات مناهضة للكولونيالية أوسع. دعونا لا ننسى أن التضامانات العمودية الغامضة للنزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية تفترض مسبقا وحدة الاختلافات. ذلك أن الجماعة المتغايرة الملتحمة جميعها تحت العنوان السطحي للدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية تنم عن هجنتها السياسية. ومثل ما برهنت في الفصل السابق، تعتبر الاختلافات الداخلية للجماعة المناهضة للكولونيالية دائما أكثر من الأمة ما بعد الكولونيالية المسلم بها. تؤكد ملاحظات ستوارت هال المتنوعة حول سياسة العرق على تغاير مماثل وهجنة في قلب الهوية «الجوهرية» السوداء. لذلك أيضا، يركز عمل بول جيلروي الرزين حول الشتات الأفريقي الانتباه على التنوع الثقافي المتعذر السيطرة عليه، الذي يدخل في صوغ «تجربة السود» والذي وشى دائما بالمجازات السائدة لـ «جماليات السود» العبر وطنية على نحو قابل للتمييز (جيلروي 1993). ليس هناك من شك في كون تجربة القمع الكولونيالي/ العرقي تلتقي بنقيضها المباشر والضروري في لغة الهوية العرقية والنزعة الوطنية الثقافية. إلا أن موضوعات ما بعد الكولونية، كما يؤكد جيلروي، تتعالى في النهاية على تخوم الإثنية والنزعة الوطنية للإعلان عن «وعي مزدوج» أكثر سخاء بكثير (1993، ص. 1).

يوتوبيات ما بعد وطنية: نحو أخلاق للهجنة

بسبب كل ادعاءاته المغالية، ليس خطاب الهجنة والشتات بدون محدودياته. إذ رغم المحاولات ما بعد الكولونيالية لوضع العبرثقيف المتبادل للمستعمر والمستعمر في الصدارة، تحيل الاحتفالات بالهجنة عموما على عدم استقرارية الثقافة المستعمرة. يظل الغرب أرض اللقاء ذا الامتياز بالنسبة لكل المحادثات المتقاطعة ثقافيا على نحو مزعوم. فضلا عن ذلك، وداخل الميثروبوليس، تُقنَع الاحتفالات المتعددة ثقافيا لـ «التنوع الثقافي» بشكل ملائم إلى حد ما التباينات الاقتصادية والسياسية الأكثر خطرا. في هذا السياق، من الجزم أيضا الاحتراس من ادعاءات تفضل «الهجنة» بوصفها الرد «التنويري» الوحيد على القمع العرقي/الكولونيالي. على أن مخاطر «الهجنة التنويرية» موضحة بإسهاب في اعتراضات آشكروفت وآخرين المعلنة حديثا على الادعاءات ما بعد الكولونيالية على نحو عدواني للشعوب الأهلية في المستعمرات المستوطنة التي، يمكن القول إنها، تتنافس مع الادعاءات المتماثلة مع «المستوطنين البيض» الأستراليين والكنديين. يؤكد هؤلاء النقاد أنه بينما تكون ثقافة المستوطن قادرة على التسليم بزيغها الثقافي، فالجماعات الأهلية، على العكس من ذلك: غالبا جدا ما سقطت في فخ النزعة الجهورية الذي نصبه لها الخطاب الإمبريالي... والنتيجة هي تموقع الأهالي باعتبارهم شعبا مهمشا في الأخير، وهو مفهوم يعيد رسم ثنائية المركز/الهامش، ويمنع انخراطهم في العمليات الدقيقة الإمبريالية (آشكروفت وآخرون. 1995، ص. 214).

بافتراض أن خطاب النزعة الجهورية بوصفه عَرَضاً غير صحي لـ «الوعي الزائف»، يسدد آشكروفت وآخرون ضربة قاضية لقيمة أي سياسة معارضة بشكل حاسم. لكن إذا وجب على لغة الهجنة أن تحتفظ بأي معنى على نحو جاد، فيلزمها أولا التسلم بأن النضال، بالنسبة لبعض الشعوب المقموعة، في بعض الظروف، لم ينته بعد وحسب. وليست الهجنة الرد التنويري الوحيد على القمع.

فيما يتم الاحتفاظ بهذه المؤهلات في الذهن، ليس ثمة شك في كون الوعد ما بعد

الوطني بنزعة كوسموبوليتية حقيقية يظل مغريا بجد. على أننا بحاجة إلى الاعتراف بكون الانجذاب إلى هذه الخطاب متضمنا في نزعة الطوباوية غير المربكة - والمربكة على نحو محتمل -، يعني، في مجهوداته لتصور نسق أخلاقي خيري في لغة المهجنة. ركزنا انتباهنا إلى حد الآن على الإمكانات الناشئة من قراءة ثانية ما بعد وطنية للتلاقي الكولونيالي. وبإمكاننا في هذا القسم الأخير التحول إلى بعض من المقومات التي تكون الأخلاق ما بعد الوطنية للمهجنة هذه.

بسبب كل عدائه، أنتج التلاقي الكولونيالي متنا غنيا من فكر انشغل بالتزام رؤيوي إلى آخر كل معاناة مؤسسية. ولئن بدأ الكثير من هذا الفكر مع نقد «الحضارة الغربية»، فهدفه - في القيام بذلك - تمثل في وجوب التحريض على إصلاح داخل البنيات الفعلية للعقلانية الغربية. هكذا، شدد رفض غاندي المتصلب للحدثة، كما رأينا في الفصل السابق، على المنافع العبرثقافية للمخالطة الاجتماعية غير العنيفة، مؤكداً بأن القامعين وجب عليهم التحرر من ذواتهم الأشد سوءا. لكن لا أحد، بطبيعة الحال، كان مؤهلا لهذه المهمة أكثر من المقموعين. أما قانون فقد دعا إلى التزام أخلاقي من طرف الذين يلقبهم بـ «معذبو الأرض». بتعبيره: «يواجه العالم الثالث اليوم أوروبا مثل كتلة هائلة هدفها محاولة حل المشاكل التي عجزت أوروبا عن إيجاد أجوبة لها» (فانون 1990، ص. 253).

يقترح آشيس ناندي، في قراءة بالغة الدقة لهذا الأرشيف الكولونيالي بأن مستقبل ما سميناه بـ «الأخلاق ما بعد الوطنية» يلزم أن يبدأ بـ «الاعتراف بالذوات المقموعة أو المهمشة في العالمين الأول والثاني بوصفهما حليفين حضاريين في المعركة ضد المعاناة المؤسسة» (ناندي 1986، ص. 348). بكلمات أخرى، يقترح ناندي بأن يجب أن يحل محل الحدود بين المتغلبين الكولونيين والضححايا المستعمرين اعتراف بالاستمرار وبالسطح البيني بين هؤلاء الأعداء القدماء. هذه النقلة تطرح حتما تحديا أمام الهويات المتفردة و«الخالصة» لكلا المتغلب والضحية. ومقتفيا أثر إيمي سيزير - مبتدع «الزوجة» - يلح الشكل البدائي للأخلاق ما بعد الوطنية على الاعتراف بكون

القامعين هم أنفسهم ضحايا أنماطهم القمعية. إذ بتعبير سيزير: «يعمل الاستعمار على نزع صفة الحضارة (decivilise) عن المستعمر، وعلى معاملته بوحشية (brutalise) بالمعنى الحقيقي للكلمة، وعلى إهانتته، ويوقظ فيه الغرائز الدفينة، والجشع، والعنف، وكرهية العرق، والنسبية الأخلاقية» (سيزار 1972، ص. 13). فكما يشير ناندي، تلفت قراءة صامته لشر سيزار الانتباه إلى الحقيقة الخالصة بكون المجتمعات الناقصة في كثير من الأحيان تستغل وسائلها البشرية للقمع. على سبيل المثال، في كتابة قانون التشخيصية، يتم تكريس قدر كبير من الاهتمام للاضطرابات السكولوجية والوجدانية للرجال الذين تأمرهم الإدارة الكولونيالية الفرنسية بالقيام بالتعذيب في الجزائر.

هذا التشديد على تضحية المتغلب لا يقصد منه تجاهل المعاناة الواضحة للمقموعين بشكل مباشر من قبل الكولونيالية. بل، هدفه تسهيل نسق معقد لتهام متقاطع - للمهجنة الأخلاقية - رابطا الأعداء السياسيين السابقين. على نحو متصل، يحتاج تحليل للمتغلب «المصاب» لأن يكمله تحليل للضحية بوصفها متعاوناً أحياناً، ومنافساً أحياناً، مع النظام القمعي. يكتب ناندي قائلاً:

الإغواء هو أن تُستعمل آلية سيكولوجية أكثر انسجاماً مع القواعد الأساسية للنظام القمعي للحصول على فرصة أفضل للتعبير عن دوافع المرء العدوانية. الإغواء هو أن يتساوى معذب المرء في العنف وأن يستعيد احترامه لذاته بوصفه منافساً داخل نفس النظام (ناندي 1986، ص. 354).

تشكل هذه البراهين أساس اعتراض فانون على عرقنة الفكر التي تواصله بلاغة النزعة الجهورية الثقافية المناهضة للكولونيالية، و، كما رأينا في الفصل السابق، أساس البراهين الممتدة أمام المأزق المحاكاتي لنزعات وطنية مناهضة للكولونيالية. وبوضع في الصدارة «التلوث» الموازي لضحايا الكولونيالية، يلفت ناندي الانتباه إلى الهويات المهجنة وغير الثابتة لكل من المستعمر والمستعمر. وعلى ذلك، يبرهن بأن أخلاق يوتوبيا ما بعد وطنية/ ما بعد كولونيالية لا يمكنها أن تبدأ إلا بالانصباب على

متطلبات تحالفها الينحضاري أولا من خلال الإذعان للتجاور بين الأسياد والعبيد.
يقول ناندي:

... يقوم مجتمع عنيف وقمعي بإنتاج وصماته الخاصة لحالة الضحية والامتياز ويؤمن بعض الاستمرارية بين المتغلب والمهزوم، الأداة والهدف... نتيجة لذلك، لا واحدة من هذه المقولات تظل خالصة. وإذا حتى عندما تنهار هذه الثقافة، تستمر سيكولوجيا حالة الضحية والامتياز وتنتج ثقافة ثانية لا تكون عنيفة أو قمعية إلا ظاهريا (1986)، ص. 356.

في ملحق على المناقشة حتى الآن، قد نتساءل باختصار عن وثاقة الصلة الأكبر للأخلاق ما بعد الوطنية/ ما بعد الكولونيالية: هل تتعلق فقط بمقتضيات التلاقي الكولونيالي وآثاره الضارة، أو هل لديها شيء تقوله للأخلاق نفسها عن تكوين الفرد الأخلاقي؟ طوال هذا الكتاب، تمثل خلافي في كون النظرية ما بعد الكولونيالية تنشأ من حقل النظرية/ الفلسفة الغربية، وتمتد. وفقا لذلك، أعتقد بأن تخميناتها العارضة حول الأخلاق، علاوة على ذلك، تقوي بعض المحاولات الهامة المتأخرة لنقد الفهم الكانطي المبطل للقوة الأخلاقية والقيمة. يُبنى الاعتقاد الكانطي، كما هو معروف، في تجلية القيمة الأخلاقية على بعض من توقعات الذات الأخلاقية (كانط 1981، 1964، 1961). فأن نكون عوامل أخلاقية بالمعنى الكانطي، يلزم أن نبقي بعيدين بشكل دقيق عن احتمالات حالتنا البشرية - عن مجال «الحظ» الذي يُكون كل الظروف الخاصة للطبيعة البشرية. لذلك، أيضا، يلزم أن نحافظ بتماسك على استقلال تام عن رغباتنا وارتباطاتنا بأي لحظة معطاة. هذا العامل الأخلاقي المتعالي والموحد متحرر بشكل تأسيس من مغايرة وعيها الخاص بها، ومن ارتباكات تجربتها. وكما كتب مايكل ساندل في نقده لكانط ورولز:

إن ذاتا واقفة على مسافة من المصالح التي لها تضع الذات بعيدا عن متناول التجربة، لجعلها منيعة، ولتثبيت هويتها إلى الأبد. وليس بإمكان أي التزام أن يستحوذ علي بشكل عميق بحيث لا أستطيع فهم ذاتي بدونه. وليس بإمكان أي تحويل لغايات

الحياة أن يكون أكثر تشويشا بحيث يمزق محيط هويتي. ولا بإمكان أي مشروع أن يكون من التشويش بحيث أن التحول عنه سوف يبدي ارتياحه في الشخص الذي هو أنا (ساندال 1982، ص. 62).

لكن، كما يجادل ساندال، هذا العامل الأخلاقي المقيد و«الخالص» يقيم في النهاية في عالم متحرر من الوهم. إذ أن شعورنا بالقيمة- خاصيتنا الأخلاقية- مبني على الارتباطات «الملوثة» للوجود البشري. فنحن مشكلون بواسطة احتمالات وتناقضات حيواتنا، ونادرا ما ينبثق فعل أخلاقي أو قرار من إملاءات خيال مفرد أو مجموعة وحيدة من الأحاسيس (أنظر نوسبوم 1986، ص. 40). هذا العامل الأخلاقي البشري بشكل معرفي، كما يوحي بذلك ساندال، كينونة هجينة على نحو تكويني. إذ في بعض الشروط الأخلاقية سوف يجب على التصور الملائم للذات أن يشمل واجباته «المتداوئة» (intersubjective): إحساسها بذاتها بوصفها محتضنة «أكثر من كائن بشري واحد» (ساندال 1982، ص. 62). لذلك أيضا، يلزمنا أن ندعن للتعقيد «البينذاتي» (intrasubjective) لأي ذات معطاة:

... أن من أجل بعض الغايات، قد يحيل التوصيف الملائم للذات الأخلاقية على تعددية الذوات داخل كائن بشري مفرد، فردي، كما حين نعلل التروي الباطني في ما يتعلق بسحب الهويات المتنافسة، أو لحظات استبطان في ما يتعلق بمعرفة ذات محبوسة.. (1982)، ص. 63.

في هذه النقود لكانط، يسعنا البدء بتمييز عناصر ما أسميناه بالأخلاق ما بعد الوطنية/ ما بعد الكولونيالية للهجئة. في هذا المظهر، يمكن القول إن لما بعد الكولونيالية شيئا تقوله للفكر الأخلاقي بصفة عامة. ذلك أن اقتراحها لقراءة غير عنيفة للماضي الكولونيالي عبر تشديد على التحويل المتبادل للمستعمر والمستعمر، ومخططها التفصيلي من أجل تحالف بينحضاري ضد معاناة مأسسة إنما هو بالفعل صحي. كما أن التحول ما بعد الكولونيالي إلى بلاغة ما بعد الوطنية يؤنس بجدية العالم الذي ورثناه. لكن، وكما دائما، يتطلب منا أن نتأكد بأن النزعة الطوباوية المبتهجة

لهذا الخطاب لا تتحلل داخل فقد ذاكرة سياسية سابقة لأوانها.

آداب ما بعد الكولونيالية

تحكم الموضوعات الخلافية للنزعة الوطنية ولما بعد النزعة الوطنية التي ناقشناها الاهتمامات النقدية للنظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية. هذه الشعبة من ما بعد الكولونيالية هي التي سينصب عليها اهتمامنا.

على الرغم من انشغالاته المعرفية المتداخلة، يسم حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية تركيزاً راجحاً على «الأدب ما بعد الكولونيالي» - مقولة مثيرة للخلاف تحيل، بشكل اعتباطي إلى حد ما، على «الآداب باللغة الإنجليزية»، يعني، على تلك الآداب التي صاحبت بروز وانحيار الإمبريالية البريطانية. هذا الامتياز الأكاديمي للأدب ما بعد الكولونيالي تشي به المحاولات النقدية المتأخرة للتسليم بالتلاقي الكولونيالي في المقام الأول بوصفه خلافاً نصياً، أو معركة بيبليوغرافية، بين الكتب القمعية والتقويمية.

باقتفائها تأثير «المادية الثقافية» في منتصف ثمانينيات القرن العشرين على النظرية الأدبية، كانت الممارسة النقدية مدفوعة لأن تدعن للدعائم المادية لكل ثقافة. ذلك أن النصوص، كما هو متفق عليه عموماً الآن، متورطة في سياقاتها الاقتصادية والسياسية. وقد اعتادت قلة من النقاد على الدفاع عن الفهم بكون كل الأدب دالاً على، ومستجيباً للشروط التاريخية للقمع والاستعادة. وبينما تستحضر النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية هذه الافتراضات المادية في تقريرها للإنتاج النصي تحت شروط كولونيالية وما بعدها، فإنها تخطو خطوة إضافية في ادعاءها بكون النصية متأصلة في التلاقي الكولونيالي. إن النصوص، أكثر من أي إنتاج اجتماعي وسياسي آخر، كما يقال، إنما هي المحرضات والمتعهدة الأكثر أهمية للسلطة الكولونيالية وصنوها، المقاومة ما بعد الكولونيالية. هكذا، وكما يؤكد كريس تيفين وآلن لاوسن: «من المحتمل أن العلاقات الإمبريالية قد كانت مؤسسة أولاً على السلاح، والمكر والمرض،

لكن تم الإبقاء عليها داخل مرحلتها الاستجوابية على نحو واسع من خلال النصية» (لاوسن وتيفين 1994، ص. 3). عكس ذلك، يستتبع أن الحُبث النصي للسلطة الكولونيالية، بشروطه الخاصة، قد لقيته وتجاوزته نصية مضادة جذرية ومنشقة ومناهضة للكولونيالية:

مثلاً أن بوسع النار أن تقاوم بالنار، بوسع المراقبة النصية أن تقاوم بالنصية... إن ما بعد الكولونيالي مهتم بشكل خاص وضاعط بالسلطة التي تقيم في الخطاب والنصية؛ من ثمة تأخذ مقاومته بشكل ملائم إلى حد بعيد مكانة في - ومن - مجال النصية، في (من بين أشياء أخرى) أفعال قراءة محفزة (لاوسن وتيفين 1994، ص. 10).

بإعادة صياغة ما بعد الكولونية بوصفها ظاهرة أدبية، يمنح نقاد من أمثال تيفين ولاوسن ضمناً، وإن عرضاً، الامتياز لدور ووظيفة الناقد الأدبي ما بعد الكولونيالي - الذي توفر خبرته الأكاديمية فجأة المفتاح لجميع المعاني المتعارضة والمناهضة للكولونيالية. سيدر س هذا الفصل بعض التقارير الأدبية النقدية الهامة للتلاقي الكولونيالي، في حين سيواصل القسم القادم معارضته للتبني النصي للتاريخ الإمبريالي من خلال الإشارة إلى المحدوديات السياسية لـ «الأدب ما بعد الكولونيالي».

السياسة النصية

تتخذ أغلب الخرائط النصية للمواجهة الكولونيالية تلميحاً من قراءة سعيد البارزة للنصية الإمبريالية. قد يتذكر القراء أن الاستشراق عند سعيد يتعامل مع الكولونيالية الأوروبية بوصفها «خطاباً»، يعني، بوصفها مشروعاً للتمثيل، والتخيل، والترجمة، والاحتواء، وإدارة «الشرق» العنيد والمبهم عبر شيفرات ومواضع نصية. يكمن جدل سعيد في كون الخطاب الكولونيالي أو الاستشراقي قد تجلّى في نسق أفكار نافذ، أو بوصفه شبكة تناسية للمصالح والمعاني المتضمنة في السياقات الاجتماعية، والسياسية، والمؤسسية للسيطرة الكولونيالية. في كتابة «الشرق» من خلال بعض الاستعارات والمجازات السائدة، ذيل الاستشراقيون في وقت واحد «التفوق الموقفي» للوعي الغربي و، بالقيام بذلك، جعلوا «الشرق» حقلاً «للرغبات، والقمع،

والاستثمارات، والتصورات» الغربية (سعيد 1978 [1991]، ص. 8). لقد أنتجت النصية الكولونيالية، بتعبير سعيد، «الشرق» بوصفه قابلا للاستعمار. ومن ثمة، بوسع سيطرتها التخيلية على «الشرق» أن تُقرأ كتمرين في سبيل سيطرة عسكرية وإدارية. في تعليق مشابه، تصف دراسة متبصرة حديثة العهد للأدب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي لإيلكي بوهر، تصف الكولونيالية البريطانية كـ «استيلاء نصي» للعالم غير الغربي (بوهر 1995، ص. 19). إذ يضع تقريرها في الصدارة الإنتاج النصي الإمبريالي باعتباره محاولة، عبر الكتابة، لترويض الغيرية المربعة، غيرية «الشعوب المتمردة، والأدغال غير القابلة للاختراق، والقفار الشاسعة، والحشود الهائلة التي لا شكل لها» (بوهر 1995، ص. 94). وبإعادة صياغة الأرض الجديدة المستعمرة داخل قوالب سردية وأجناسية مألوفة، ضربت الكتابة الكولونيالية، بتعبير بوهر، مثالا على «محاولة في الفهم الشاملكما في التحكم الواسع» (1995، ص. 97).

من بين آخرين، تتبع بوهر سعيدا في انتباهها إلى ردة الفعل النصية للكولونيالية البريطانية. فعلا، لا يبدو العالم المستعمر أنه قد دفع المستعمرين وزوجاتهم إلى إطناب مسعور عبر عن نفسه بصورة متنوعة في محاضرات مصورة عن الرحلات، والرسائل، والتواريخ، والروايات، والشعر، والملاحم، والوثائق الرسمية، والتسجيلات، والمذكرات، والسير، والترجمات والإحصاءات. و، في الوقت نفسه، توصلت الإمبراطورية نفسها إلى تحديد التمثيل الذاتي النصي والحساسية السردية للثقافة البريطانية الميتروبولية. إذ أن التدوينات والإحالات الإمبريالية، كما يكتب سعيد في الثقافة والإمبريالية تزود بـ «بنيات الموقف والمرجع» التي تدعم العالم الثابت للرواية الفيكتورية. هكذا، تحقق النصوص التخيلية وظيفة مزدوجة: من جهة، تساعد على ادخار الممتلكات، ومن جهة أخرى، تزود الثقافة الوطنية/ الكولونيالية بصورة ذاتية عالية عن مصدرها الجغرافي والمادي. بعبارة أخرى، إذا كانت النصوص الإستشراقية تجيز السلطة الأطلنطية الأوروبية على الشرق، فالرواية الفيكتورية - بحسب سعيد - تجيز الإمبريالية بوصفها أساسا وطيدا للهوية الثقافية البريطانية. ذلك أن نمطها السردى ومحتواها التخيلي يثبتان أهميتهما في تقوية السلطة الإمبريالية. بتعبير سعيد،

«حصنت الإمبريالية والرواية الواحدة الأخرى إلى درجة استحالة ... قراءة الواحدة بدون، بطريقة ما، التعامل مع الأخرى» (سعيد 1993، ص. 84) .

الدراسات الحديثة العهد للنصبة الإمبريالية واعية أيضا بالتواطؤ المزعوم بين أيديولوجيا القرن التاسع عشر الكولونiale وبروز الأدب الإنجليزي كحقل معرفي أكاديمي في المستوطنات. هذه التقارير ترى بأن «النص الإنجليزي» قد حل بشكل فعال محل الإنجيل - ومن ثمة، الطموحات الإنجيلية للمبشرين المسيحيين - ليصبح الوسيط الأكثر تأثيرا بالنسبة للمهمة الكولونiale التحضرية. كدليل على هذا البرهان، كثيرا ما يستشهد نقاد بمذكرة 1835 المشينة لماكولي، التي دافعت عن إدخال «التعليم الإنجليزي» في الهند الكولونiale على أساس أن «رفا واحدا في مكتبة أوروبية جيدة يساوي كل الأدب الأهلي للهند وجزيرة العرب». يعتبر تشمين ماكولي للأدب الإنجليزي على حساب آداب الأهالي كمثال بارديغمي لتشكيل قانون. بحيث يمكن القول إن ترابية ماكولي للقيمة الأدبية توطد الأدب الإنجليزي بوصفه التجسيد المعياري للجمال، والحقيقة، والأخلاق أو، بتعبير آخر، بوصفه نصا معياريا يؤكد على الهامشية ودونية الثقافات المستعمرة وكتبها. هكذا، اعتبر الأدب، كما يؤكد كتاب الإمبراطورية ترد بالكتابة، مركزيا لمشروع الإمبراطورية الثقافي مثلما اعتبرت الملكية مركزية لتشكيلها السياسي» (أشكروفت وآخرون. 1989، ص. 3) .

يؤكد كتاب غوري فيشفاناثان أقنعة الغزو المؤثر (1989) على العلاقة التدعيمية على نحو متبادل بين الدراسات الأدبية والحكم البريطاني في الهند من منظور آخر مع ذلك، مدعية بأن الإدارة البريطانية في الهند قد استعملت الأدب الإنجليزي بشكل استراتيجي لاحتواء التهديد المتوقع من تمرد الأهالي. إذ بخشيتهم من ردة فعل أهلي على المقومات الإكراهية لحكم عسكري مباشر، سعى الإداريون الإنجليز إلى «تقنيع» أو تنكير استثماراتهم المادية من خلال تقديم دراسات إنجليزية كدليل على التزامهم الإنساني النزيه بالتنوير البيداغوجي لتابعيهم. تخبرنا فيشفاناثان أن التشيت المخطط له للأدب الإنجليزي قُصد منه تدبير الإدراكات السلبية للإمبراطورية، ليس بتمثيل

الحكم الكولونيالي كمهمة تعليمية وحسب، وإنما أيضا- بشكل أكثر مكررا- بترويج وتبسيط الوجه البشري للثقافة الإنجليزية والإنجليز. في تعارض حاد مع العنف البغيض للكلونيالية الأوروبية، «يصبح النص الأدبي الإنجليزي، المشتغل، كوكيل إنجليزي في أعلى حالاته وأكملها، قناعا للاستغلال الاقتصادي... مموها بنجاح الأنشطة المادية للمستعمر» (فيشفاناثان 1989، ص. 20). وبتقديمها للأدب الإنجليزي كأفيون للعامة وأيضا كتفويض بالنسبة للحكومة الكولونيالية، تضع فيشفاناثان في الصدارة الإوالات المتحكمة في النصية الإمبريالية. وخلال تحليلها، تصير الدراسات الإنجليزية- على نحو لا يصدق إلى حد ما- السلاح الأكثر جوهرية في الترسانة الكولونيالية. تكتب قائلة إن: «حقل معرفة قدم أصلا في الهند لإبلاغ أولا وإوالات اللغة قد تمت إذا ترجمته إلى أداة في سبيل ضمان الكدح، والفعالية، والجدارة بالاعتماد، والإذعان عند الأهالي الخاضعين» (1989، ص. 93).

بطريقة مماثلة، يؤكد النقاد المتفقدون مع فرضية فيشفاناثان على أن الدراسات الإنجليزية كانت أداتية في إثبات «السيطرة» أو «الحكم بموافقة» الكولونيالية الأوروبية. وفق ذلك، يقال إن الافتتاح الناجح لهذا الحقل في العالم المستعمر يسم المرحلة التي حدث أن استبطنت فيها الشعوب الأهلية الإجراءات الأيديولوجية للمهمة الكولونيالية التحضرية. هذه الأطروحة يطورها كتاب من أمثال آشكروفت وآخرين داخل سياق أكثر مغالاة واستعارة، بوضع في الصدارة الغزو النصي، أو «استجواب»، الذاتيات المستعمرة. هكذا، يظهر النص الإنجليزي المستوعب على نحو متلهف بكونه ينشر العدوى الحبيثة للأساسيات الكولونيالية داخل الجسد الأهلي غير المرتاب. وبحثه على استظهار مقاطع مختارة من فنانين أدبيين إنجليز، يدعن الطفل الكولونيالي إلى منطق خفي لتلقين روحي وسياسي. وكما يبرهن هؤلاء النقاد ف «التلاوة الحقيقية للنصوص الأدبية تسمي فعلا طقوسيا للطاعة» (آشكروفت وآخرون. 1995، ص. 426).

هذه القراءات المنقحة للبيداغوجية الكولونيالية أحد أعراض المزاج السائد

للاستبطان وسط العديد من شعب الإنجليزية «ما بعد الكولونالية». ذلك أن بلاغة الارتباب المحيطة بالأدب الإنجليزي تجاريا سلسلة برامج «إصلاح منهج دراسي» معدة لفحص دقيق للمنهج التقليدي المتمركز حول أوروبا بهدف إقصاء الغاضبين المعترف بهم لصالح «غرباء» نصيين محجوبين. ثمة تركيز متصل بالموضوع على ممارسة بيداغوجية ما بعد كولونالية ينصب على أسئلة ناشئة عن تضارب جلي بين العوالم العدائية للنص الكولونيالي وحجرة الدرس ما بعد الكولونالية. وغالبا ما اتخذت هذه المجهودات شكل تمارين توقظ الوعي، موجهة ضد «التطبيع» المتنامي للمعتمد الكولونيالي. وبدل السماح للطلبة باتباع «عشق شيكسبير» مُغرب، تأخذ البيداغوجية ما بعد الكولونالية على عاتقها تأريخ المنهاج الدراسي المرحب به- والميولات الأدبية الموروثة- بغاية الكشف عما تصفه فيشفاناثان ك «تصوير براعة الإمبريالية في بنية الدراسات الإنجليزية» (فيشفاناثان 1989، ص. 167).

استبق الكاتب والأكاديمي الكيني، نغوي واتفو، مبكرا سنة 1968، العديد من هذه الدمدمات البيداغوجية الحديثة العهد. في أواخر أكتوبر من تلك السنة قام نغوي وبعض من زملائه الآخرين في شعبة الإنجليزية بجامعة نيروبي بكتابة ورقة مثيرة للجدل معنونة بـ «عن إلغاء شعبة الإنجليزية» (نغوي 1972). بعيدا عن تسوية من أجل مجرد إصلاح للممارسة التعليمية، تحدى نغوي ومؤلفوه المشتركون التفوق الثقافي والبيداغوجي للأدب الإنجليزي داخل سياق أفريقي مستقل، مؤكدين على أنه بقدر ما كان الأدب ملزما قانونيا لتنوير الروح المنشطة لشعب ما، فقد كان من المناسب إلى حد كبير بأن يجب على خطاب الصفة الإنجليزية الزائف أن يحل محله تركز جذري للأدب واللغة الأفريقيين على نحو أصيل. فالأدب الإنجليزي سوف يجد مكانة داخل هذه المخططات المعرفية الجديدة، لكن مع الإبقاء على علاقة ودية مع إدراجه القصير الأمد في التاريخ الأفريقي، سوف يتكيف في المكان الذي انتمى إليه- في هوامش الثقافة الأفريقية. وفي الهند الكولونالية، كشف طعن غاندي الدائم في التعليم الإنجليزي عن اعتقاد مشابه للأولوية الشرعية الثقافية للأدب واللغات الإنجليزية. ففي استباق لما بعد استقلال الهند، التي سوف تظل فيها الإنجليزية اللغة

ذات الامتياز للإدارة والنخبة الحاكمة، اعترض غاندي بحدة على «الأذى الذي أحدثه هذا التعليم الملقن من خلال لسان أجنبي... إذ أنها خلقت فجوة بين الطبقات المتعلمة والعامّة. نحن لا نعرفهم وهم لا يعرفوننا» (الأعمال الكاملة م. 14، ص. 16).

الجدير بالذكر أن الانقلابات النصية/الثقافية المتصلبة عند غاندي وبنغوي لا تصادف ترحيباً كبيراً في الخطاب الأدبي-النقدي ما بعد الكولونيالي. على سبيل المثال، يتحفظ مؤلفو الإمبراطورية ترد بالكتابة في الحكم عن «الإلغاء» مناهض للكولونيالية أو الرفض التام، بتعبيرهم، «للسلطة الميترولوجية على وسائل التواصل» (آشكروفت وآخرون. 1989، ص. 38). إذ باسم اعتراضات فانون الشهيرة على المنطق المشتق من الزنوجة، يكرر آشكروفت وآخرون باستمرار المثل السائر المتبدل بكون التدافع المعكوس من أجل أولوية ثقافية لا يصلح إلا لتعزيز الثنائيات القديمة التي ضمنت تحقيق أيديولوجيا كولونيالية في المقام الأول. وفق ذلك، يعتبر الرفض المطلق لثقافة إمبريالية، في أحسن الأحوال، شراً ضرورياً في عملية تصفية الاستعمار. ففي ذاته، يمثل «الإلغاء» أو القلب نزعة راديكالية ناقصة أو فاشلة بحاجة إلى اكتساب العادات السياسية الأكثر دقة لـ «الاستيعاب» أو «التقويض من الداخل». يتحدى «المنتحل» المناهض للكولونيالية الاستقرار الثقافي واللساني للمركز بتحريف ألفاظ ذات سلطة وقديمة داخل معاني جديدة متعارضة. تلك هي سلطة هذا التدخل الإبداعي بكون، «بدون عملية الاستيعاب قد لا تمتد لحظة الإلغاء إلى ما وراء قلب افتراضات الامتياز، والإدراج «العادي» والصحيح، وكلها بالوسع ببساطة أن يستولي عليها الاستعمال الجديد ويبقي عليها» (آشكروفت وآخرون. 1989، ص. 38).

من المفيد التفكير في هذا التحول المشروط من الإلغاء إلى الانتحال بوصفه تحولا من «عدم تعلم الإنجليزية»، إلى مشروع «تعليم كيفية اللعن بلسان السيد». هذا النمط الأخير يسم، هو أيضاً، نشوء ما قد نسميه بـ «بارديغم كاليان». في مستهل العاصفة لشيكسبير (مشرحة أكثر ملاءمة لغايات ما بعد كولونيالية)، ثمة مشاحنة معروفة بين

ميراندا، ابنة المستوطن الكولونيالي الأول، بروسبيرو، وكالبيان، المقيم الأصلي/ الأهل المحروم في الجزيرة التي تجري فيها أحداث المسرحية. تعدد ميراندا نكران كالبيان للهبات البيداغوجية للغة و، بالنتيجة معرفة الذات: «عندما كنت، أيها المتوحش، / تجهل معنك، لكن تهذر مثل / شيء أكثر بهيمية، منحتُ أهدافك/ كلمات جعلتها معروفة» (I.ii. 355-8). لكن في رده، لا يذكر كالبيان سوى فائدة ملتبسة لتلقيه اللساني: «لقد علمتيني لغة، واستفادتي منها/ هي، كيف ألعن» (-I.ii. 363). (4) وبينما يتكلم كالبيان التخيلي بمعارضة ساخرة إلى حد ما، يوضح كلامه رمزيا منطق احتجاج «خارج»، بدلا من «ضد»، المعجم الثقافي للكولونيالية.

يرى إلى دينامية «بارديغم كالبيان» أنها تولد ألوانا من القلق الإبداعي وسط ممارسي الأدب ما بعد الكولونيين. ويجب على المنتحلين الوطنيين الاعتراف وكذا تقويض سلطة النصبة الإمبريالية. كما عليهم الإذعان إلى ما سمته بوهر على نحو مميز ب «العملية المزدوجة للانشقاق». هذا الإنجاز الشيزوفريني يتضمن، بكلماتها:

انشقاقا عن، متحولا بعيدا عن التعاريف الكولونيالية، متتهكا حدود الخطاب الكولونيالي؛ ولإنجاز هذا، التصاق ب: اقتراض، أو استيلاء، أو انتحال الأشكال الأيديولوجية، واللسانية، والنصبة للسلطة الكولونيالية (بوهر 1995، صص. 106-7).

بأنزعاجه من مفارقة الاقتراض أو امتلاك معجم على معانيه الأخلاقية أن تُرفض أو تُنكر، يمثل الكاتب المناهض للكولونيالية المعضلة الغامرة للفكر الوطني في العالم الكولونيالي. وكما رأينا في فصل مبكر، فالنزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية تشكلها أيضا علاقة معقدة من الدين والتحدى لفكر التنوير. ذلك أن عبءها التاريخي، كما يكتب بارتا تشاتيرجي، متضمنا في صلب الالتزام لأن تكون في وقت واحد «خطابا مختلفا»، ومع ذلك خطاب يهيمن عليه خطاب آخر». وبرغم ذلك، يعترف تشاتيرجي قائلا: «إلى أي مدى يسعه أن ينجح في المحافظة على اختلافه عن خطاب يسعى إلى الهيمنة عليه؟» (تشاتيرجي 1993a، ص. 42).

هذه الأسئلة حول صنوف القلق المتخيلة التي تصاحب انبثاق التشكلات الأدبية/ السياسية المناهضة للكلونيالية تحمل بعض التشابه مع تأملات هارولد بلوم المبكرة في التأثير الشعري. إذ في قلق التأثير (1973)، تشرب بلوم بشكل ممتاز تقرير فرويد عن الصراع الأوديسي داخل النظرية الأدبية، للبرهنة بكون كل النشاط الأدبي قد كان، في الواقع، مشهد صراع بين «شاعر مبتدئ»، أو شاب إغريقي، والتأثير المعطوب لـ «الأسلاف» الأدبيين الأقوياء. والشاب الإغريقي يطوق هذا التأثير، ليس عبر «إلغاء» بل عبر قراءة ضالة إبداعية ومتعمدة أو ازدراء للأسلاف الأدبيين. هكذا، تكون لحظة «الانطلاقة» الشعرية أو «اللامبالاة» معلنة تحت قناع عدم الفهم - عبر عجز واضح عن القراءة كما هو متطلب.

تجد العديد من افتراضات فرضية بلوم طريقها إلى تقرير هومي بابا المحتفل به لـ «المحاكاة الكولونيالية». فباتخاذها كتوصيف عام لتلك المعاني/ الهويات الكولونيالية التي هي «تقريبا عينها، لكن ليس إلى حد بعيد» (بابا 1994، ص. 86)، تعين المحاكاة، أولا، الفجوة الأخلاقية بين الرؤيا المعيارية لكياسة ما بعد التنوير وتقليدها (الضال) الكولونيالي المشوه. هكذا، وبكلمات بابا، ف «بين العلامة الغربية ودلالاتها الكولونيالية تبرز خريطة قراءة ضالة تربك استقامة التدوين و يقينها لحكومة جيدة» (1994، ص. 95). إلا أن هذه «المحاكاة» هي أيضا السلاح الماكر للكياسة المناهضة للكلونيالية، مزيج متناقض وجدانيا للإذعان والعصيان. غالبا ما تظهر التابعة الأهلية أنها تلاحظ الواجبات السياسية والدلالية للخطاب الكولونيالي. لكن في الوقت نفسه، تسيء منهجيا تمثيل الافتراضات المؤسسة لهذا الخطاب بإظهاره، كما يقول بابا، «على نحو أفقي بواسطة سلسلة من معارف تفاضلية وموقفيات تُغرب هويتها» كما تنتج أشكالا جديدة من المعرفة، وأنها جديدة من التفاضل، ومواقع جديدة من السلطة» (1994، ص. 120). الواقع إذا أن «المحاكاة» متأصلة في الأفعال الضرورية والمتعددة للترجمة التي تراقب المرور من المعجم الكولونيالي إلى استعماله المناهض للكلونيالية. بتعبير آخر، تفتتح «المحاكاة» عملية التفاضل الذاتي المناهض للكلونيالية عبر منطق الانتحال غير الملائم.

بهذا المعنى، صارت «المحاكاة» الشعار الجديد للتحليل الأدبي ما بعد الكولونيالي. ذلك أن الإجماع الناشئ عن الممارسة الأدبية ما بعد الكولونيالية يعتقد أن الكتاب المناهضين للكولونيالية الأشد راديكالية إنما هم «أناس مقلدون»، تنتهك اختلاساتهم الأجناسية باستمرار الحدود الأورثوكسية المقبولة لـ «الأدبية». وبذلك، يُرى إلى اللحظة البارديغمية للنصية المضادة المناهضة للكولونيالية أنها تستهل مع المزج غير اللائق الأول للأجناس الغريبة مع المحتوى المحلي. بهذا التفكير، تصبح النصوص المناهضة للكولونيالية عندما يكون الشكل الرسمي للرواية الأوروبية، مثلاً، مصمماً للواقع الأهلي، أو عندما يكون الصوت متناسب للإنجليزية مُنبَراً عبر بلبل غامضة لأصوات الأهالي.

يحيل جل نقاد الأدب ما بعد الكولونيين على كتاب كاثابورا لراجا راو، (1971 [1938]) باعتباره مثالا كلاسيكيا للمحاكاة الجذرية. تستهل قصة راو البليغة حول الأثر الثوري للفكر الغاندي على سكان قرية هندية صغيرة، بملاحظات تمهيدية ممتازة عن تحدي حكي هند قروية من خلال لغة إنجليزية. ليس «الحكي سهلاً» كما يعترف راو: «على الواحد أن يبلغ بلغة ليست له وبروح هي خاصته. على الواحد أن يبلغ الظلال المتنوعة وحذوف حركة فكرية ما تبدو أنها تُعامل معاملة سيئة في لغة أجنبية» (صص. i-ii). وما يأتي بعد ذلك في النص هو «غش» إنجليزية «حقيقية» بإيقاع ودرجة كلام هندي. تجدر الإشارة إلى أن نغوي قد حل تباينا مشابه بين اللغة الإنجليزية والواقع الأفريقي عبر التزام سياسي حاسم بالكتابة فقط بلغته الجيكويو الأصلية. على عكس ذلك- وبشكل ملائم للنظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية- يرفض راو، لأسباب شخصية عوض سياسية، التخلي عن اللغة الإنجليزية بوصفها وسيطا بالنسبة لقصصه الهندية. بدل ذلك، ينتحل الإنجليزية على أساس أنها «ليست حقاً لغة أجنبية عنا»، وبالقيام بذلك، يضرب مثالا لـ «الهجنة» و«التوفيقية» التي يفضلها النقد الأدبي ما بعد الكولونيالي. يقول: «ليس بوسعنا أن نكتب مثل الإنجليز. لا ينبغي علينا ذلك. لا يمكننا أن نكتب إلا كهنود».

يتفق نقاد الأدب ما بعد الكولونياليين بأن كتابا من أمثال راو- وبعكس نغوشي- نموذجيون في رفضهم فحسب استبدال بارديغم ثقافي غربي بنظير غير غربي. ولئن قوض نمط راو «المحاكيات» سلطة النصية الإمبريالية، فإنه أيضا يعوق، إلى الأبد، أي انجذاب إلى الصفة الهندية «الحقيقية» أو «الجوهرية». هكذا، ويتموقعه كشعار أيقوني لهجنة غير محددة، يكون الكاتب الوطني ما بعد الكولونيالي مستغرقا الآن بشكل متلهف في نقد نزعة وطنية ثقافية للعالم الثالث.

تستهل تقارير النصية المضادة المناهضة للكولونيالية بالتأكيد على التجاور بين الرواية المناهضة للكولونيالية والنزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية. بشكل عام، تؤيد النظرية ما بعد الكولونيالية بصدق إصرار بيندكت أندرسن على الدعامات النصية لصفة الأمة. ويكمن خلاف أندرسن في كون الأمم متخيلة وصناعات ثقافية بدل كونها كينونات تجريبية وعلمية. إنها متخيلة داخل انسجام لأن «أفراد حتى الأمم الأصغر لا يعرفون جل رفاقهم، أو يصادفونهم، أو حتى يسمعون عنهم، ومع ذلك تقيم في ذهن كل واحد منهم صورة صلتهم الحميمة» (أندرسن 1983 [1991]، ص. 6). في هذا السياق، تشكل الرواية والجريدة الشكليين الأساسيين المطبوعين القادرين على احتواء وتمثيل، في مكان واحد، التنوع المستحيل الذي هو الأمة. هكذا، تصبح الرواية وكيلا للأمة إلى حد ما. ذلك أن صفحاتها تنقل، بتعبير أندرسن، «قوة جماعة مفردة، محتضنة الشخصيات، والمؤلف والقراء، ومتحركة إلى الأمام عبر التقويم الزمني» (1983 [1991]، ص. 27). للحفاظ على توكيدات أندرسن، يبرهن نقاد من أمثال فريدريك جيمسن بكون الرواية العالماثلية الناشئة ملتزمة بشكل خاص بترجمة الواقع الوطني (جيمسن 1986). إنها بالتأكيد الحالة بكون التركيبات المكتشفة بصورة جديدة للنثر الواقعي في مستعمرات من قبيل الهند، قد سلمت نفسها بسرعة إلى الاهتمامات السوسيوسياسية للنزعة الوطنية. إضافة إلى ذلك، أقر الفكر الاشتراكي المناهض للكولونيالية برؤية أن «العمل» الثقافي/ الأدبي كان ضروريا للمهمة الوطنية للتغيير الاجتماعي. بتعبير آخر، غالبا ما كان الروائي المناهض للكولونيالية وطنيا، رغم أنه ليس دائما كذلك.

مع ذلك، نادرا ما استحسنّت النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية النزعة الوطنية بوصفها مقوما للنصية المضادة، نصية الكاتب/ الروائي المناهض للكولونيالية. فبعيدا عن التسليم بكون الرواية المناهضة للكولونيالية تثبت أصالة الأمة المناهضة للكولونيالية، فإنها تبرهن بأن هذه الرواية تخفف بشكل غير قابل للتغيير الجوهر المتخيل للأمة عبر لهجة غربية. ولئن كانت صفة الأمة ناشئة داخل قواعد نحوية كولونيالية، فسردها في شكل روائي، من ثمة، اشتقاقي على نحو مزدوج. منظورا إليها بهذا التعبير، توضح «المهجنة» الجوهرية للروائي/ الكاتب المناهض للكولونيالية بأن، كما يؤكد عليه أشكروفت وآخرون، «من المستحيل العودة إلى أو إعادة اكتشاف صفاء ثقافي ما قبل كولونيالي مطلق، ولا من الممكن خلق تشكلات وطنية أو جهوية مستقلة تماما عن تضمينها التاريخي في المشروع الأوروبي الكولونيالي» (أشكروفت وآخرون. 1989، صص. 6-195). ومثل الأمة التي تروي عنها، تصبح الروائية وجه يانوس الحامل لوعي منقسم أو لرؤيا مزدوجة. وبصرف النظر عن «قدارة» تأثيراتها الثقافية، تعاني الكاتبة المناهضة للكولونيالية أيضا من الاغتراب الثقافي المتأصل في النخبة الوطنية بصفة عامة. ذلك أن الوطنيين المناهضين للكولونيالية، كما تكتب بوهر، «غالبا ما مالوا لأن تكون لهم أشياء مشتركة مع نظراء الطبقة المتوسطة في مستعمرات أخرى تناضل من أجل التمثيل الذاتي أكثر مما مع الجماهير المحرومة من الحقوق الشرعية في بلدانهم» (بوهر 1995، ص. 114). على مسؤولية هؤلاء الرواة، لا يكون للنزعة الوطنية الثقافية الأمل حقا في النجاح. وعلى ذلك، يصبح السرد التوفيقى، المحتفى به من قبل نقاد ما بعد كولونيين، مرآة مشوهة تُجبر فيها الأمة المناهضة للكولونيالية على الاعتراف بتغريبها.

تختتم الخريطة النصية للتلاقي الكولونيالي، التي ناقشناها، بالرواية «المهاجرة» الجديدة. إذ غالبا ما تمت البرهنة بكون المزاج النصي المضاد، مزاج الكتابة المناهضة للكولونيالية أو الوطنية يجد مثله الأعلى في الأرق الكوسموبوليتي لكتاب من أمثال سلمان رشدي، وبان أوكري، ومايكل أوندايجي، وبراتي موخرجي. وكما رأينا، تميل النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية لأن تمنح امتيازاً لـ «الانتحال» على «الإلغاء»

و«التوفيقية» المتعددة الثقافات على «الجهوية» الثقافية». وبينما يُرى إلى الرواية المناهضة للكولونيالية بأنها تفسيب هذه الأعراض رغما عنها، تكون الرواية «المهاجرة» صريحة تماما في التزامها بالهجنة. وتدعي من خلال توقعها على الهوامش أو الفرجات ما بين ثقافتين وطنيتين خصمين، أنها تفتح حيزا ما بيننا، حيز التناقض الثقافي. وكما يكتب هومي بابا في تعليقه على ديريك والكوت، فهذه الكتابة ترفض (هل هي عاجزة؟) أن «تقابل بين بيداغوجية الاسم الإمبريالي والانتحال المغير لمقام صوت الأهلي»، مفضلة بدل ذلك، «الذهاب إلى ما وراء هذه الثنائيات للسلطة بهدف إعادة تنظيم إحساسنا بعملية التماهي في مفاوضات السياسة الثقافية» (بابا 1994، ص. 233). يبدو إدوارد سعيد بليغا أيضا في إطاره للطاقت الترحلية لهؤلاء الكتاب، الذين يعتبرهم منتهكين حدود كل من الأورثوكسيات الإمبريالية والإقليمية. من ثمة فالرواية المهاجرة متعذرة على النشر الاستحواذي للنزعة الوطنية الثقافية. لذلك أيضا، يتم التسليم بالسرد العبر ثقافي بوصفه تحديا خطرا للاستقرار الثقافي للمركز الميتروبولي. بتعبير سعيد: «تجد الصورة الرسمية والمفروضة للإمبراطورية... مقابلهما في الانقطاعات المتجددة، والعبثة تقريبا للقطارات الفكرية والدينية، والأجناس المختلطة، والتراكيب غير المتوقعة للتراث والتجديد» (سعيد 1993، ص. 406). وفيما انتحلت الرواية المناهضة للكولونيالية بشكل مؤقت لغة الإمبراطورية عن بعد، يُعتقد أن كتابا من أمثال رشدي قد حولوا - من الداخل - الفضاء الجغرافي والمنتخيل للميتروبوليس الغربي. في الختام، وكما يكتب بابا، فإضفاء رشدي صفة مدارية على لندن - معيدا تسميتها دوريا إلووين ديويون - ربما تكون أرضا غامضة، مشوهة «بمحاكاة المهاجر» (بابا 1994، ص. 169). سواء أمكن اتخاذ هذه المحاكاة كذروة السياسة ما بعد الكولونيالية فهذه مسألة قد ننصب عليها، على نحو أكثر نقدا، في القسم القادم.

نصوص ما بعد كولونيالية، سياسة مناهضة للكولونيالية

تعتمد الخريطة النصية للتلاقي الكولونيالي على سرد نصيات متنافسة أو متجادلة.

بهذا التعبير، يُرى إلى كل النصوص الكولونيالية باعتبارها قمعية، ومن الجانب الآخر من الثنائية، كل النصوص ما بعد الكولونيالية/ المهاجرة مغلفة بطاقات مقوضة بشكل جذري. فضلا عن ذلك، بتتبعه للجدل المحيط بنشر الآيات الشيطانية، برز سلمان رشدي بوصفه الممثل البارديغمي للإنشقاق (النصي) المهاجر، وكصوت، بتعبير آخر، للابتداع ما بعد الكولونيالي. لكن رغم التبصرات الفردية لمنظري الأدب ما بعد الكولونيالي، يعاني هذا التقرير للتلاقي الكولونيالي من بعض اللاملاءات المفاهيمية الخطرة والمراوغات السياسية.

في المقام الأول، نحتاج إلى تحديد الافتراضات العمومية بكون جميع النصوص الكولونيالية قمعية. تكتب بوهر، «ليس الكولونيالي دائما بحاجة إلى تدليل النصوص المرتبطة بصلافة مع السلطة الكولونيالية» (بوهر 1995، ص. 4). ناقشنا من قبل في الفصل السابق المحدوديات في تقرير سعيد للنصوص الاستشراقية. فبعيدا عن تعاون وارد دوما مع الاستثمارات المادية للكولونيالية، جهد عديد من الاستشراقين لمعارضة الافتراضات المتمركزة حول العرق للثقافة الميثروبولية. على نحو متصل، انبنى استشراق المنشقين الجنسيين مثل كاربنتر وفورستر على فهم مثالي للشرق بوصفه بديلا طوباويا لعنف الإمبراطورية الأخلاقي والسياسي. في ملاحظة مختلفة، تلفت بوهر الانتباه إلى حقيقة أن النصوص الكولونيالية غالبا جدا ما فشتبشكوك ومخاوف الإمبراطورية. إذ بتعبيرها فالكتابة الكولونيالية «لم تكن البتة واثقة على نحو توسعي أو منصرفة بغرور عن الثقافات الأهلية بقدر ما قد يوحي اقترانها المعارض مع الكتابة ما بعد الكولونيالية» (1995، ص. 4). و، كما أن الكتابة لم تكن جلية في توكيدها للإمبراطورية، فالترويج البيداغوجي لـ «النص الإنجليزي» في المستعمرات لم يصن بالضرورة إذعان التابعين الأهالي وسيطرة الكولونيالية الأوروبية المصاحبة.

ما دامت تقارير البيداغوجيا الكولونيالية حساسة بشكل ثابت تجاه نوايا الإداريين الكولونيين، فإنها تظل غافلة عن التلقي المعقد والمعقد للنص الإنجليزي في العالم الكولونيالي. على سبيل المثال، تدعي غوري فيشفاناثان بشكل واثق أن «من الممكن

تماما دراسة أيديولوجية التعليم البريطاني باستقلال عن سبب الكيفية التي تلقى بها الهنود في الواقع المحتوى الأيديولوجي للتعليم الأدبي البريطاني، أو ردوا عليه، أو تشربوه، أو عاجلوه، أو أعادوا تأويله، أو قاوموه» (فيشفاناثان 1989، ص. 11). لكن حتى إذا ما وافقنا، كما تقترح فيشفاناثان، على الانحباس المكتفي بذاته للأنساق الكولونيالية للتمثيل، فتقرير للنتائج المادية للأيديولوجية والبيداغوجية الكولونياليتين من غير ريب ناقص في غياب أي مرجع على متلقي التعليم الإنجليزي. في هذا الصدد، قد نلفت بإيجاز الانتباه إلى «الذوق» الأدبي الانتقائي للقراء الهنود، وإلى أحكامهم الثابتة للمعيار الأوروبي و، أخيرا، إلى البراعة النقدية التهديدية التي قارب بها الطلبة الأهالي منهاجهم الدراسي.

يوحي الأرشف المراهض للكلونيالية أن بدل أن يكون القراء الهنود موضوعات منفعة لبيداغوجية سلطوية وأجنبية، فقد ظلوا انتقائيين بعناد في استجابتهم للمنهج الدراسي الإنجليزي. وفيشفاناثان نفسها تزود بالمثال غير المنظّر له لبعض المواطنين من كلكتا الذين رافق عريضتهم على تعليم إنجليزي على نحو لائق الإنكار بأنهم «سوف يقبلون ما وجدوه جيدا ومالوا إليه بشكل أفضل» (فيشفاناثان 1989، ص. 43). الجدير بالملاحظة بشكل خاص هو التلقي غير المسموح به للقراء الهنود للشعراء الرومانسيين بشكل عام، وشيلي على الخصوص. بالفعل، فإجازة شيلي في كتاب أسري أوروبيندو الشعر المستقبلي بوصفه «الصوت الرئيسي للقوة الروحية الجديدة التي كانت تسعى في تلك اللحظة إلى اقتحام الشعر» (سري أوروبيندو 1991، ص. 125)، تعاكس مزاج الرأي النقدي الإنجليزي المعاصر. يستحق كتاب الشعر المستقبلي الذي نشر مسلسلا أول مرة ما بين 1917 و 1920، أيضا انتباها بشكل أكثر عموما بسبب تقريره الشامل وغالبا الأكثر نقدا للتاريخ الأدبي البريطاني. ذلك أن مسح أوروبيندو للأدب الأوروبي تقويه تحفظات شتى حول الجدارة الأدبية للكتاب المسرحيين الإليزابيثيين، ملتون، و«الأغسطينيون»- الذين يعتبرهم مسؤولين عن «موت الموهبة الشعرية الحقيقية» (1991، ص. 88).

ليست هذه الاستجابة إلى الأدب الإنجليزي سوى مثال واحد على الاستقلالية التأويلية وفطنة القراء الأهالي والطلبة. ثمة دليل يوحى بأن هذا القارئ/ الطالب البار قد تم إدراكه باكرا كتهديد من طرف الإدارة الكولونiale. على نحو جدير بالذكر، عندما أدخل السير جورج كامبل، النائب الحاكم وجرنال البنغال من 1871 إلى 1874، اختبارات في الجري والمشي لمرشحين تقدموا بطلب للخدمات المدنية الثانوية، كان هناك إجماع عام، وتهيب، بكون طالبي الوظيفة سوف يتفوقون من غير جهد في مكون الامتحان الأدبي والمكتوب. أما التحمل الجسماني فقد كان مسألة أخرى، وكان السير أوروبيندو من بين العديد من المثقفين البنغاليين «العاجزين» الذين كانت تطلعاتهم البيروقراطية قد أعاقها عجز النجاح في اختبار الجري.

لئن وجدت النصية الإمبريالية إحدى محدودياتها في الاستجابة النقدية للقراء المناهضين للكولونiale، فالتقويض الإجباري للأدب ما بعد الكولونالي محدود بشكل خطر بواسطة تصور «سياسة نصية» تدعمها النظرية الأدبية ما بعد الكولونiale. إذ في حركة تستبدل بشكل فعال السياسة بالنصية، تولد هذه النظرية عالما حيث السلطة حصريا عملية خطاب، والمقاومة خلاف أدبي للتمثيل. ولكون بلاغة السياسة النصية غير مكثفة بما سماه سعيد بـ «العالمية» الضرورية للنصوص، فإنها تدخل في علاقة تنافسية وعدائية مع مجال «الاجتماعي». على سبيل المثال، ترتدي الدعوة النظرية عند هومي بابا للاعتراف بـ «قوة الكتابة» دفاعا متحمسا عن النصية «بوصفها رحما منتجا يحدد «الاجتماعي» ويسره باعتباره هدف الفعل ومن أجله». ويؤكد قائلا: «ليست النصية مجرد تعبير أيديولوجي من الدرجة الثانية أو عرض لفظي لموضوع سياسي معطى مسبقا» (بابا 1994، ص. 23). إن التحيز النصي عند بابا تشكل مقاومة مشروعة وبليغة إلى حد ما للثنائية المعطوبة بين النظرية ومذهب الفعالية. على أن هذه الإفراطات في تعويض نثره، أي دفاعه المقنع عن وثاقة الصلة السياسية بالفكر تميل إلى فسح المجال لتوكيد ضعيف للتفوق النصي. هكذا، منذ البداية- قبل المهمة الأولى للوعي السياسي- نجد الكلمة، والكلمة إنها هي مع الكتابة ما بعد الكولونiale. إن ادعاء بابا الملح بكون «الموضوع السياسي- بما هو بالفعل موضوع السياسة- حدثا

خطايا» (1994، ص. 23)، يستبق نموذجاً تنظيرياً حيث النصية تشرع في حذف مادية واحتمالية العالم نفسه.

عندما تصبح السياسة النصية عقائدية على هذا النحو، تبدأ بمعاملة النص كغاية في حد ذاتها، أو كتحصين للا ملاءمة الميؤوس منها للواقع السياسي. تقدم قراءة جونثان وايت الدقيقة للتخييل ما بعد الكولونيالي في مقالة معنونة بـ «السياسة والفرد في الرواية التاريخية الحداثية» مثلاً معبراً عن هذا الميول. يدعي وايت أن الرواية ما بعد الكولونيالية هي المستودع الأخير للوعي الثوري في عالم مجرد أكثر فأكثر من محتوى سياسي وتاريخي. في هذا الصدد، وكما يبرهن وايت، قد يكون لأعمال كتاب من أمثال نادين غورديمر وسلمان رشدي، دور رئيسي يلعبه في «إصلاح هذه اللا ملاءمة» (وايت 1993، ص. 209). ولصياغة هذه الخلافات، لا يفضل وايت الرواية بسبب قدرتها البيداغوجية على نشر المعلومات السياسية وحسب، وإنما أيضاً، وعلى نحو مزعج، توحى بأننا قد نشرع في التفكير في «الرواية بوصفها طريقاً بديلاً لإنتاج التاريخ والسياسة» (1993، ص. 209). هكذا، نكتسب منظوراً جديداً عن أطفال منتصف الليل لرشدي، حيث الوفرة النصية للرواية تعوض رؤية المؤلف عن التفكير السياسي والتاريخي للهند. وكما يسلم وايت أيضاً، تقترح الرواية «منظوراً تشاؤمياً حول الهند» ومتصلباً (ص. 237) - تقرير إخفاق وطني و«غربة» تاريخية. لكن، بتعبيره، «واقع آخر، أي الابتكار الحابل بالوعي ومن ثمة بالسرد، يضيء باستمرار ذاك العبء، الذي سوف لن يكون بطريقة أخرى محتملاً» (ص. 237). وعلى الرغم من التاريخية المقرّمة للأمة الهندية، يسعنا مع ذلك أن ننال عزاءاً من حقيقة أن الهند «مجسدة على حد سواء في... النمو الإيجابي للنص» (ص. 237). وإذا، حيث يسمح بابا بكتابة للتنبؤ بـ «الاجتماعي»، يمنحها وايت رخصة لتشويه الواقع السياسي. ذلك أن سرد رشدي مقيّم على حساب العالم الذي يرويهِ. وبعد أطفال منتصف الليل، قد نظل مطمئنين بكون «الهند» ليست وحدها (بالكليشييه القديم) المنجبة الحبل بالشعوب لكن، أيضاً، منجبة لسرد حابل» (ص. 238).

إن التحليل الموهوس بالنصية عند وايت لـ أطفال منتصف الليل تحفزه جزئيا الظروف السياسية والتاريخية الغربية التي جلت رشدي شخصية رمزية للسياسة النصية. فعلى الرغم من فتوى آية الله الخميني، برزت الآيات الشيطانية بوصفه «حدثا نصيا» - ولم ينقل السرد الحابل عند رشدي بالفعل كتابة، على حد تعبير وايت، «ملية بالمخاطر» (ص. 228). ذلك أن أي استجابة معللة عقلا ليا لمأزق رشدي المؤلم قد تدافع عن حقه في الكتابة. ومع ذلك، يمكن التسليم بقرار رشدي بمواصلة الكتابة والنشر بوصفه سياسيا على نحو جلي، بدون ادعاء الذات واللغة بوصفهما المكان الأخير للقوة السياسية.

بمعنى ما، يدين الامتصاص النصي للسياسة عند رشدي بإرثه للمراوغة السياسية العميقة التي تميز الرواية الإنجليزية البورجوازية. هنا نجد أن الاستثمار المماثل في الانسجام النصي والأسلوب السردى قد حل محل الواقع الحاد للسياسي. في مقالة تعليمية، يعرض سيمون ديورين بعض التعليقات ذات الصلة في ما يخص تأثير إدمند بوركي على النثر غير المحفّز لهذا الجنس. يقول لنا ديورين إن بوركي «لا يوقع الحرية في الفكر، ولا في الإرادة الوطنية، وحتى في النهاية في التراث، وإنما، عن غير وعي تقريبا، في حرية شخصية مطمورة في فعل الكتابة. غني عن القول بإيجاد الحرية هناك ليس هو تطلب تغيير سوسيو-سياسي، إنه بصراحة إيجاد حرية بالكل» (ديورين 1990، ص. 146). وفيما قد يكون من البلاء توسيع التناظر بين بوركي ورشدي، فالصفة الكونية ما بعد الكولونيالية لمأزق رشدي تنتج بالتأكيد سوء تدبير «حرية» مماثل. إن حرية رشدي الشخصية، فعلا، مطمورة في الكتابة بشكل دائم وعلى نحو لا مفر منه. على أن الانشغالات بالعالم الذي يكتب عنه تتجاوز إجهادات المتعة jouissance النصية. ذلك أن تصفية الاستعمار، كما تورد بوهر:

لا يمكن أن تتركز البتة قبل كي شيء على مستوى خطابي... إن الصراع من أجل الفردية هو أكثر بكثير من موضوع المفارقة المنعكسة على ذاتها. ففي سياق العالم الثالث، اعتمدت شرعية الذات، وتعتمد، ليس على لعب خطابي وإنما على مقاومة

ذات حياة من يوم لآخر، صراع من أجل معان يوجد في العالم كما على الورق (بوهرمر 1995، صص. 2-221) .

في مستهل هذا الفصل تمت البرهنة بكون النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية تدين بتسييسها للنصية التمهيدي لـ «المادية الثقافية». لكن في استناراتها النصية اللاحقة تبدأ بخيانة تأثير جنيالوجيا نظيرية/ نقدية أخرى فوق ذلك، وهي جنيالوجيا تتطلب بعض التوسع. بالتأكيد، يعد التفكيك الممهد المباشر والواضح للتحويل ما بعد الكولونيالي نحو النصية. فكما هو معروف، يبدأ استصلاح الكتابة المؤثر عند ديريدابرفض التحيز باتجاه كلام يؤيد الميتافيزقا الغربية. حيث يقول لنا إن الميتافيزقا المتمركزة حول العقل قد قمعت تقليديا الكتابة ذاتها وعلى نحو ملازم، «حذفت لأسباب جوهرية، جميع التأملات الحرة في أصل الكتابة ومكانتها» (أنظر نوريس 1982، ص. 29). هكذا، وبتموقعها، بوصفها الضحية المهملة للإبستمولوجيا الغربية، تعلن الكتابة عن ادعاءاتها المضادة الثورية. وعلى يد ديريدا، يبدأ المشهد الفوضوي للتشتيت النصي في منازعة جميع التراتيبات المطمورة للقيمة والمعنى. من الآن فصاعدا، وحدها النصوص هي التي تخرق نرجسية المعرفة الغربية. يكتب نوريس في تعليقه على ديريدا: «إن الكتابة هي التي تتجاوز- ولها سلطة تفكيك- الصرح التقليدي الكلي للمواقف الغربية تجاه الفكر واللغة» (نوريس 1982، ص. 29). منظورا إليه من خلال هذه المتجهة الديريدية، ليس مستغربا أن تسعى النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية للبحث عن سردها المضاد المناهض للكولونيالية في الكلمة المكتوبة. على أننا قد نلاحظ أيضا- وقد ناقشنا هذا باستفاضة في فصل سابق- أن التفكيك عينه يبقى متها بالتهرب السياسي الذي يزعم أتباعه. فقد عزت تشكيلة من النقاد التركيز النصي للتفكيك إلى التحرر من الوهم السياسي الذي أحدثته أحداث 1968 العنيفة. بالنسبة لإيغلتن، يصبح النص التفكيكي المقيم تفويضا ملائما للفعل السياسي. إذ بتعبيره العنيف إلى حد ما: «فما بعد البنيوية، بعجزها عن تكسير بنيات سلطة الدولة، قد أمكنها، بدل ذلك، تقويض بنيات اللغة. ولا أحد من المحتمل، على الأقل، أن يتغلب عليك بسبب القيام بذلك» (إيغلتن، 1983، ص. 142) .

وإذن، فقد أخذت النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية إرثها المتناقض من التفكيك: تعلمت أن تلتقط الطاقات الراديكالية للكتابة وتدافع عنها من جهة، وأن تكتسب عادة تغليف النصوص بالقيم التي لا يمكن لها أن تتموقع أو تؤدي في الواقع من جهة أخرى. وإنه لنا يمكننا أن نشرع في تمييز الأعراض الخفية للنقد الجديد- الذي حذف الخطاب الذي يقيم في المقاطعات السرية لكل من النظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد البنيوية. بالنسبة لأهدافنا، يكفي الاعتراف بأن النقد الجديد قد سلموا بالنص الشعري بوصفه موضوعا مقدسا إلى أبعد حد، وموصدا بإحكام شديد أمام عدوى كل من الاستقصاء العقلاني والعالم المادي الذين سببا هذا الاستقصاء. منظورا إليه بما هو كذلك، تصور النص الأدبي بديلا- عالما أكثر جدة، وأفضل ومحسناحيث بوسع القارئ ذي الامتياز اكتشاف ملاذ من، ومقاومة لانتهاكات المجتمع الصناعي الحديث. وكما هو معترف به جيدا- وهنا، نحن بحاجة إلى تمديد جنيا لجيتنا حتى بالعودة إلى الماضي- فالنقد الجديد يشي به على نحو خاص الفهم الرومانسي للكلمة الشعرية. وإنه لداخل الرومانسية، كما أريد أن أبرهن، تجد النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية مصدرها النصي الخاص. ذلك أن مثل النقد الجديد الذي جاء بعد ذلك، اكتشف الرومانسيون في الأدب، كما يورد إيغلتن، «واحدة من القليل من المقاطعات، التي داخلها تحت الرأسمالية الصناعية القيم الإبداعية من وجه المجتمع الإنجليزي، واحدة يمكن أن يُحتفى بها ويتم توكيدها» (إيغلتن 1983، ص. 19). لذلك أيضا، إذا كان الأدب يعوض عن نواقص العالم، فـ «الخيال» الشعري والملكة الإبداعية مهوران بالطاقات السياسية الضرورية من أجل اشتغال التحويل الاجتماعي. بعبارة أخرى، يتم تشكيل الشاعر/ الكاتب كثوري بامتياز.

هذا التسليم بالرومانسية بوصفها «اللحظة الأصلية» للسياسة النصية، إذا رغبت في ذلك، ذو صلة وثيقة على نحو خاص. لأننا قد نقرأ في الاستحواذات النصية للنظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية الأعراض الأولى لعملية بواسطتها تحصل الثقافة الميتروبولية على استثمار «رومانسي» بصورة دقيقة في أدب ما بعد كولونيالي وكتابه المهاجرين. وغالبا ما يُرى إلى هؤلاء النصوص/ الكتاب أنهم يجسدون طاقات وقيم

ناقصة على نحو مزعوم أو تحت التهديد في العالم ما بعد الكولونيالي. هذه القيم، كما رأينا من قبل، ينشطها مفهوم واحد، أعني بذلك، «الهجنة».

في الواقع، يميز معجم «رومانسي» بوضوح نثر العديد من منظري الأدب ما بعد الكولونيين. تصرّح مجموعة مقالات معنونة بـ: إعادة صياغة العالم: كتابة بعد الكولونيالية (تحرير ج. وايت 1995) باهتمامها الغامر بـ «تصور إعادة صياغة الواقع عبر الكتابة» (ص. ix). إذ يعين محررها، جونثان وايت، في النص ما بعد الكولونيالي الإمكانية للتغلب على «رعب» الآثار الكولونيالية الضارة كما لتوليد مستقبل أخلاقي-سياسي محسن. لذلك، يتم ذكر نادين غوردنير كي يتم بشكل تام توسيع «اشتغالات السلطة التحويلية التي يجسها حد الكلمات على الصفحة (ص. 2). في إيماءة مشابهة، يصبح التزام ديريك والكوت بالتأليف الشعري فعل «التزام سياسي متنام بحكم حقه الشخصي» - ترياق إبداعي للرد على «كل نزعة فردية ومجتمعية سائدة لحلها» (ص. 5). يميز وايت، عند كاتب مثل والكوت، صدى بليك - المرموق وسط الرومانسيين بسبب اعتقاده في القوة المحسنة للخيال الشعري. ويجد كتاب الإمبراطورية ترد بالكتابة في روايات الكاتب التريندادي، مايكل أنتوني نفس التوضيح لـ «السلطة التحويلية للخيال» (آشكروفت وآخرون. 1989، ص. 97). لذلك أيضا، فتحليلهم للروائي والناقد من غويانا، ويلسن هاريس، يميزه معجم رومانسي على نحو ملفت: «يلزم أن تتحرر الثقافات من الجدلية التدميرية للتاريخ، والخيال إنما هو المفتاح لذلك. يعتبر هاريس الهروب الخيالي هو الملاذ القديم والوحيد للشعوب المضطهدة، لكن الخيال يقدم أيضا إمكانيات الهروب من سياسة الهيمنة والتفويض» (آشكروفت وآخرون. 1989، ص. 35).

يجدر بالذكر أن بينما تضيف هذه التقارير صفة الرومانسية على رؤية الكاتب ما بعد الكولونيالي بالنسبة للمجتمعات ما بعد الكولونيالية «المهمشة»، فإنها تصر في وقت واحد - كما هو جلي في عنوان مجلد آشكروفت وآخرين - بأن النصوص ما بعد الكولونيالية على نحو مميز ترد بالكتابة على «المركز الميتروبولي». هكذا، تحدد الثقافة

الميتروبولية نفسها باعتبارها المرسل إليه ذا الامتياز - الجمهور المختار - المرسل إليه النص الرومانسي ما بعد الكولونيالي. بالفعل، وكما يبرهن نقاد من أمثال تيموثي برينان، من بين آخرين، يكون النص ما بعد الكولونيالي ذي الامتياز منفتحاً ومستجيباً بشكل نموذجي للذوق الجمالي والسياسي للقراء الميتروبوليين المتحررين. ذلك أن المتع الأساسية لهذا النص الكوسموبوليتي تنشأ من نزعته الدخيلة المدبرة. إنه «في داخل» الغرب كما في «خارجه»- تنقل كفيته المخصصة قصصاً جديدة داخل طرائق قديمة بشكل مطمئن. على نحو مفارق، وكما يلاحظ بيرنان، فالكتاب الذين يختارهم المراجعون الغربيون بوصفهم «المؤولين والأصوات العمومية الحقيقية للعالم الثالث» قد أحصوا بشكل ثابت أولئك الذين:

سمحوا بمغازلة تغيير ضمن استمرارية، وغرابة مألوفة، وصدمة بالتدرج. إنهم غرباء عن الجمهور الذي قرأهم لأنهم كانوا سوداً، وتكلموا بلكنات أو لم يكونوا مواطنين، وكانوا دائماً مثل هذا الجمهور في الذوق، والتدريب، وذخيرة الحدوثات، والسكن الشائع (بيرنان 1989، ص. IX).

على ضوء هذه القراءة، يصبح خطاب الهجنة الأدبية تسويغاً سياسياً أثماً لتفضيل خاصية قارية إلى حد ما. وإنه في محاولة جعل الكاتب «الكوسموبوليتي» أو «المهاجر» ممثلاً بأصالة لـ «العالم الثالث» تصبح النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية توجيحية بشكل خطر. هكذا، تفترض صفحات مجلد مثل الإمبراطورية ترد بالكتابة نبرة تعليمية في ما يخص الشكل «الملائم» للأدب ما بعد الكولونيالي. طوال هذا الكتاب، نصادف الصيغ الأمرية التالية (التشديد من عندنا): «جميع الآداب ما بعد الكولونيالية متقاطعة ثقافياً» (أشكروفت وآخرون. 1989، ص. 39)؛ ف «النص ما بعد الكولونيالي دائماً تشكيل مركب ومهجن» (ص. 110)؛ و «تفضي الكولونيالية حتماً إلى تهجين الثقافة» (ص. 129)؛ «إن الهجنة هي الخاصية الأولية لـ جميع المجتمعات ما بعد-الكولونيالية مهما كان مصدرها» (ص. 185)؛ «من غير الممكن العودة إلى أو إعادة اكتشاف نقاوة ثقافية ما قبل كولونيالية مطلقة» (ص. 196). في مقاومته

الأخذة للتغاير الممكن للتجربة ما بعد الكولونيالية والإنتاج الأدبي، يستحضر هذا الخطاب بشكل مؤلم ومفارق الاستشراق. فضلا عن ذلك، تستعرض توجهاته وأوامره المتصلبة الإجراءات الصارمة للتشكيل القانوني. فكما مع أي قانون آخر ناشئ، ينبغي انتقاء أشكروفت وآخرين للنصوص ما بعد الكولونيالية الأحسن والأكثر تمثيلية على الاقصاء المنهجي لنصوص أخرى. في الأغلب، يسقط حظرهم التنظيري بشكل أقوى على أي أدب «متموقع» أو «موضع»، أي، تلك الآداب غير المكتوبة بالإنجليزية، وتلك التي - كما ناقشنا من قبل - تدعي غيرية وأصالة ثقافيتين. لهذا السبب، وعلى سبيل المثال، يلقي الادعاء بكون الآداب باللغات الجهوية الهندية مساوية بشكل تام لـ «كمية وجودة العمل بالإنجليزية»، الاستجابة التالية: «قد يكون هذا هو الحال، رغم أنه حتى إلى حدود إنتاج ترجمات شاملة أكثر بكثير إلى الإنجليزية من هذه اللغات، يصعب على غير الناطقين بهذه اللغات الحكم عليها» (ص. 122). لكن على ماذا يحيل «الحكم»- ما الذي يتم الحكم عليه ومن طرف من؟ إزاء هذا التحيز ضد أتفه أعراض الاختلاف اللساني/الثقافي، تجيز النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية لنفسها فضاء ذا امتياز من أجل الصوت الذي سماه بيرنان بالليبرالية المناهضة للكولونيالية.

إن نشوء هذا الصوت يسمه التحول من «الرواية الواقعية» التقليدية للطبقات المتوسطة الثورية نحو خصمها- «الرواية البورجوازية» الجديدة. فمثل سلفه التاريخي، الذي يدعو ديورين برواية المتخيل المدني، يتميز هذا السرد الجديد، فعلا، بانخلاع من العدائية باتجاهه، شكل الأمة (أنظر ديورين 1990). جدير بالذكر، وبإيحاء تفكيكية على نحو مميز، يدعو بابا هذه الكتابة إلى «تشتيت» صلابة وقوة الثقافة الوطنية- وجعلها بلاغية. ولا يكون إخلاصه التنظيري محتفظا به إلا من أجل تلك «السروود المضادة»، سرود الأمة التي تثير وتمحو باستمرار حدودها التشميلية- الفعلية والمفاهيمية- تزعج تلك المناورات الأيديولوجية التي عبرها تُمنح الجماعات المتخيلة هويات جوهرانية» (بابا 1994، ص. 149). وفق ذلك، وبعيدا عن إنتاج أمة من وفرتها التخيلية، تسعى الرواية ما بعد الكولونيالية، بدل ذلك، إلى خيانة تخيلية سيادة

الأمة. في أطفال منتصف الليل لرشدي، يُروى سرد الأمة من قبل دجال - يشوه سرده غير الموثوق به على نحو منهجي الكرونولوجيا ودلالة التاريخ الوطني. كذلك أيضا، تقدمالعار كذبة على الإنجازات الوطنية لباكستان - مخلقة في مكانها، منظرا طبيعيا أجوف وفسادا، محروما من الأمل والمعنى.

إن الفضاء المخلي والتخييلي للزرعة الوطنية تشطه الآن التخييلات الجديدة للمنفى والهجرة. قد نتوقف هنا لتأمل اقتراح سارة سوليري الذي «ربما حان الوقت للخطاب النقدي ليفحص بشكل أكثر دقة أسلوب المنفى، بهدف تحديد كيف أن لغته يلزمها حتما أن تراكم غياب مسؤولية متقلب» (سوليري 1992، ص. 184). لصياغة ذلك بشكل مختلف، هل نحن بحاجة إلى التسليم بـ«سياسة الهجرة» الضرورية؟ خصوصا عندما نعتبر أن هجرة كتاب من أمثال رشدي مبنية على رفاه قابلية التحرك. قدلا تحصي قائمة بابا للحساسية المهاجرة الجديدة سوى المصادر المحدودة للفن الحضري الرأسمالي العالي المتيسر لقلة قليلة؛ ف «عين الطائرة»، أو «انفجار وارهول، أو تركيب كروغر، أو أجساد مابلثورب العارية» (بابا 1990، صص. 6-7) لا تُشكل الثقافة الرئيسية لجل المهاجرين. لذلك أيضا، كما كتب إعجاز أحمد قائلا:

في أوساط المهاجرين أنفسهم، وحده ذو الامتياز بإمكانه أن يعيش حياة انتقال متواصل ومتعة زائدة، بين ويتان ووارهول إذا جاز التعبير. إذ يميل أغلب المهاجرين لأن يكونوا فقراء ويختبروا التشرد ليس كوفرة ثقافية وإنما كعذاب؛ إن ما يسعون إليه ليس التشرد ولكن، بشكل دقيق، مكانا منه قد ينطلقون بشكل جديد، بحس مستقبل ثابت. ومثل أغلب الأشياء، فما بعد الكولونية إنها هي أيضا مسألة طبقة (أحمد 1995، ص. 16).

في غياب أي تضامن - سواء الوطني أم الاشتراكي - تجد الرواية ما بعد الكولونiale مصدرها في المتع الصغيرة للذاتية؛ وتشكل محتواها تقريبا بشكل تام الرحلات الشخصية، والارتباطات، والذكريات، والفقدان. لذلك، يبدو أكثر من مجرد فضول أن هذه الصور المتكررة والبارعة للفنانين بوصفهم شبابا - وليسوا أكثر شبابا - ينبغي

أن يرخص لها بتمثيل الصوت العمومي للعالم ما بعد الكولونيالي. ويضاعف المشكل عندما نعتبر، ولو عن خطأ، أن الآيات الشيطانية لرشدي مسؤولية عن «الكولونيالية الأدبية» من خلال العالم الحقيقي الذي ينقله رشدي ظاهرياً بسرد مضاد إلى الإمبراطورية. هنا ثمة نص «هجين» بشكل بارز قد فاقم التقاطعات والثنائيات الحقيقية اللتين هو مجبر خطايا على رفضهما، وإن كان غير مجهز. لم يصلح الجدل اللاحق على الفتوى إلا إلى إعادة إحياء الثنائيات المتبدلة بين الكمال الحضاري الغربي والنقص غير الغربي. بالفعل، فرشدي نفسه يستحضر نفس البلاغة في رسالته المفتوحة إلى راجيف غاندي، المكتوبة رداً على حظر الهند الوقائي لـ «الآيات الشيطانية» :

الحق في حرية التعبير أساس أي مجتمع ديمقراطي، وحالياً، في جميع بقاع العالم، صارت الديمقراطية الهندية موضع سخرية إلى حد بعيد. فحين يقول سيد شاهابودين ورفاقه الذين بؤوا أنفسهم حراس الحساسية الإسلامية إنه لا ينبغي لـ «أي مجتمع غير متحضر» أن يسمح بنشر كتاب مثل كتابي، فلم يقوموا إلا بالعودة إلى الخلف. فالسؤال الذي أثاره حظر الكتاب يتجلى بدقة في ما إذا كان بوسع الهند... أن تطالب ثانية بلقب مجتمع متحضر (أنظر أبلغانانيسي وميتلان 1990، ص. 35).

إن طعن رشدي في الهند هنا - المكتوب قبل فرض الفتوى - هو بمعنى ما، خاصية أعماله الكثيرة. وهذا لا يوحي بكون الكتابة ما بعد الكولونيالية مجبرة بأن تكون «وطنية» على نحو غير مفكر فيه. بل، قد نعتبر حقيقة أن ترجماته رشدي السردية للأمة الهندية قد كانت دائماً اختزالية على نحو باثولوجي لا لبس فيه. وما يقدمه في رواية تلو الأخرى إنما هو رثاء، أو تدمير من الثقافة التي تجنبها بسبب تحولات الهجرة. مرة أخرى، تبدو سولييري مفيدة في ادعائها بكون الواجب ما بعد الكولونيالي لقلب تعابير صناعة الأسطورة الاستشراقية تنتج سرداً مكتوباً «في سياق رومانس ضل السبيل، سياق لا يقود إلى الغياب المستحضر للرومانس، وإنما لرعب حكاية كونراد الرمزية الإمبريالية» (سولييري 1992، ص. 182). هذه، إذاً، هي المفارقة المتحكممة في المعتمد

ما بعد الكولونيالي: يكون الثقافة الميثروبولية قد اكتسبت استثمارا رومانسيا في سرد أدبي يعتبر بشكل ملحوظ رومانسيا مضادا في إدراكه للعالم ما بعد الكولونيالي. هنا لا يسعنا أن لا نجد سوى لغة النقد؛ هجنة مبنية بدقة على إلغاء الأمة ما بعد الكولونيالية. مع ذلك، ورغم العدواة الليبرالية المؤثرة تجاه النزعة الوطنية، فهذه القوة المجردة والمتخيلة تحمل، كما تمت البرهنة من قبل، آثار تواريخ لا تخصي من الصراعات- تواريخ، هي أيضا، تستمر في الإبلاغ بالجهاز الأخلاقي لشعوب لا تعد. وكما يكتب ديورين: «إن نبذ النزعة الوطنية بشكل مطلق أو رفض التمييز بين النزعات الوطنية هو الولوج إلى طريقة فكر من خلالها ينفصل المثقفون- أنفسهم عن فعل سياسي فعال» (ديورين 1990، ص. 139).

بدون السعي لتحديد شكل أرثودكسية بديلة، قد نلاحظ مع ذلك أن لعل ما يحتاج إليه الأدب ما بعد الكولونيالي هو كيفية رومانسية كما ينبغي؛ إرادة لنقد، وتحسين وتوسيع إنشاءات الآثار ما بعد الكولونيالية. بعبارة أخرى، من الممكن تصور مستقبل متحول ومحسن بالنسبة للأمة. نختم بالنزعة الرومانسية الصحفية التي تذييل جواب صحيفة تايمز أو إنديا على رشدي:

لا، يا عزيزي رشدي، نحن لا نرغب في بناء هند قمعية. على العكس، نبذل كل ما وسعنا لبناء هند متحررة، يسعنا فيها جميعنا التنفس بحرية. إنما لبناء هذه الهند، علينا أن نحافظ على الهند الموجودة. قد لا تكون هنداً مناسبة، لكنها الهند الوحيدة التي نمتلك (آبيغنانسي وميتلاند 1990، ص. 209).

هل يبدأ هنا سرد مضاد للسرد ما بعد الكولونيالي المضاد؟

حدود النظرية ما بعد الكولونيالية

ختاماً، يمكن القول إن ما بعد الكولونيالية واقعة بين سياسة البنية والكلية من جهة، وسياسة التشظي من جهة أخرى. هذه طريقة واحدة للإيجاء بكون النظرية ما بعد الكولونيالية متموقعة في مكان ما داخل فترات فاصلة بين الماركسية وما بعد الحداثة/ ما بعد البنيوية. إنها، بهذا المعنى، ليست سوى واحدة من العديد من الحقول الخطابية التي تنتهي فوقها قوة العداء المتبادل بين متون الفكر المتنافسة هذه. منظورا إليها بما هي كذلك، تحول ما بعد الكولونيالية مشهد هذا الجدل القديم باتجاه ما يدعى بـ «العالم الثالث».

سرد الكولونيالية الواصف⁽⁶⁾

يرهن المعلقون ما بعد الحداثيين/ ما بعد البنيويين بكون ما بعد الكولونيالية في خطر بأن تصبح مع ذلك منهجا ونظرية تشميليتين. من الجانب الآخر، اتهم نقاد ماركسيون وماديون التحليل ما بعد الكولونيالي بكونه مفتقدا للبنية المنهجية، والإرادة في التشميل، الضرورية من أجل تفكير صائب وسياسة يسارية. وكما رأينا، فالنقاش حول «الكليات» و«التشظيات» منشغل في النهاية بمكانة المعرفة، والأخلاق والسياسة في العالم المعاصر و، بشكل أقل مبالغة، داخل مجموعة الحقول المعرفية التي تكون العلوم الإنسانية.

في طرف واحد، وبشكل مشابه للنسوية، تقارب ما بعد الكولونيالية هذه الأسئلة، أسئلة الإبستمولوجيا والقوة على نحو كوني: بمعنى، كأسئلة ذات صلة بـ «وضع

(6) أثرتنا أن نترجم meta-narrative بالسرد الواصف، رغم أن البعض يترجمها بـ الميتا-سرد. (المترجم)

إنساني» تعميمي أو «وضعية كونية». وكما أن النظرية/ النقد النبوي «واحدة من شعب البحث المتداخل معرفيا الذي يعتبر الجندر مقولة أساسية منظّمة للتجربة» (غرين وكان 1985، ص. 1)، فإن ما بعد كولونيالية من هذا النوع التي يدافع عنها مؤلفو الإمبراطورية ترد بالكتابة تعتبر الكولونيالية، أو بشكل أخص، الكولونيالية الأوروبية، أنها طريقة لتنظيم تجربة «أكثر من ثلاث أرباع الشعوب التي تعيش في العالم اليوم» (أشكروفت وآخرون. 1989، ص. 1). لقد كانت النسوية، كما هو معروف جيدا ومعترف به، مجبرة على التسليم بأن «المرأة» بوصفها مقولة تحليل متراصة عبر الطبقات والثقافات تخفق- بتعبير شاندراموهانتي- في تحليل «النساء- الموضوعات الحقيقية، والمادية لتواريخها الجمعية» (تولبادي موهانتي، 1994). بتعبير آخر، إن التجربة تتقاطعها محددات غير تلك المتعلقة بالجندر أو، قد نضيف، بالكولونيالية وحدها.

إن الإذعان ما بعد الكولونيالي للمقولة التجنيسية والشاملة برمتها، أي مقولة «الكولونيالية» يخفق، أولا، في تحليل التشابهات بين الثقافات/ المجتمعات غير المشتركة في تجربة الكولونيالية. ثانيا، وعلى نحو مشابه للنسوية، يخفق في تحليل الاختلافات، في هذه الحالة الأشكال المتنوعة ثقافيا وتاريخيا لكل من الاستعمار والصراعات المناهضة للكولونيالية. في واحد من العديد من انتقاداته للمسائل ما بعد الكولونيالية، يكتب إعجاز أحمد قائلا: «إن النتيجة الأساسية لتشييد هذه العبرتاريخية المعولة للكولونيالية هي واحدة من إفراغات الكلمة من معناها الحقيقي وتشيتت هذا المعنى بشكل واسع بحيث لن يسعنا ثانية التكلم عن تواريخ محددة لبنيات محددة...» (أحمد 1995، ص. 9). هذا النوع من الفراغ الدلالي أكثر جلاء في الإدعاء، الذي صاغه المعلقون الأستراليون والكنديون، ادعاء بكون المجتمعات المستوطنة إنما هي في نفس العلاقة مع الكولونيالية مثل تلك المجتمعات التي خبرت قوة وعنف الهيمنة الكولونيالية الكاملين. هذه الادعاءات تحيد تماما، باسم تشكيل الذات، المنطقيات المتباعدة جدا للاستيطان والنضالات من أجل الاستقلال، وتمنح، على حد سواء، ما بعد كولونيالية غير ملتزمة وغير تمييزية لكل من الثقافات المستوطنة البيضاء ولتلك

الشعوب الأهلية المزاحة من خلال تلاقيها مع تلك الثقافات. وفق ذلك، وبالنسبة لنقاد ما بعد كولونياليين مثل هيلين تيفين، فالمجتمعات المتباينة مثل بنغلادش وأستراليا موحدة حول افتراض أساسي ملتبس إلى حد ما بكون «الذاتية قد كونتها جزئيا السلطة الإخضاعية للكولونiale الأوروبية» (آدم وتيفين 1991، ص. Vii).

إن إخلاص تيفين لتصور ذاتية خاضعة بانتظام يغريجدل، خصوصا لأن كلا الذاتية والسلطة ملتويتان بشكل مختلف ومتفاوت جدا عبر الثقافات والتواريخ. إذ فيما تبدو «الذاتية» في استعمال تيفين، مشيرة إلى حالة «الباطنية» الإبداعية، يحيل هذا المصطلح أيضا على الوضع الذي عبره يتم الاعتراف بشعب ما بوصفه أفرادا أحرارا ومتساوين - أو «كاملين» - داخل مجتمع مدني ما. بالمناسبة، كانت قصة الذاتية السياسية دائما مشحونة بإقصاءات الجندر، والعرق، والطبقة، والنبد، والدين. كما أن المجتمع المدني قد رفض بثبات قبول ومشاركة أولئك الذين، بتعبير كارول باتيمان، «يفتقدون إلى خاصيات وقدرات الأفراد» (باتيمان 1988، ص. 6). هكذا، وبالنسبة لروسو، تم إعفاء فقد النساء من الذاتية وبالنسبة لسيسيل روديز، بطريقة مماثلة، حرمت الأفريقيات السود من منافع الفردانية «الناضجة» و«الكاملة»: «يجب أن يعامل ابن البلد كطفل ويحرم من الامتياز. علينا تبنى نظام استبداد... في علاقاتنا مع متوحشي جنوب أفريقيا» (ورد عند ناندي 1992، ص. 58). نفس التقسيمات تسم صرح الحكومة الكولونiale في الهند. يقول تشاتيرجي: «المجتمع المدني الوحيد الذي تستطيع الحكومة الاعتراف به قد كان هو مجتمعا؛ ولن يستطيع الخاضعون المستعمرون البتة أن يكونوا أعضاءها المتساوين» (تشاتيرجي 1993b، ص. 24). في هذه الحالة، يصبح الاختلاف العرقي، بنفس الطريقة كما الاختلاف الجنسي، مرادفا للاختلاف السياسي. هكذا، وبالعكس المستعمرين الممتلكين امتيازات المواطنة والذاتية، لا يحيا المستعمرون إلا كخاضعين، أو كأولئك المعلقين في حالة خضوع. والنضال الوطني في الهند يبدأ كرفض لهذا المجتمع المدني من الدرجة الثانية، مجتمع الخاضعين - بما هو نضال من أجل الذاتية.

تفضل حجاجات كتاب من أمثال آشكروفت، وتيفين، وغريفيتس في الإقناع أولاً بسبب رفضهم الانصباب بشكل ملائم على الإسفين الأيديولوجي بين تواريخ الذاتية وتواريخ الخضوع. ليس هناك تكافؤ أساسي بين «الإخضاع» الثقافي بشكل مسيطر لثقافة المستوطن في أستراليا، والإخضاع الإداري والعسكري بشكل مهيمن لثقافة المستعمر في أفريقيا وآسيا. ذلك أن نظرية ما بعد كولونيلية تضع حداً لاختلافات مثل هذه إنما هي في نهاية المطاف معيبة باعتبارها تدخلاً أخلاقياً وسياسياً في شروط السلطة واللامساواة. بالمثل، يجب على احتجاجات ما بعد الكولونية الجديدة بالثناء من قبل أمم استُعمرت في ما قبل مثل الهند أن تتعاطى مع الاختلافات بين التواريخ الداخلية للخضوع، التي أبقتها في مكانها الإقصاءات المتواصلة للمجتمع المدني ما بعد الكولونيالي.

مكتبة

t.me/soramnqraa

نهاية الكولونية

اقترح مؤخرًا نقاد من أمثال روبرت يونغ أن بالإمكان التفكير في ما بعد الكولونية بشكل أفضل كنقد للتاريخ (أنظر يونغ 1990). هذا ادعاء مثير للخلاف وأحد الخلافات التي تمت مناقشتها بقوة بين المعلقين الماركسيين وما بعد الحداثيين/ ما بعد البنيويين. إذ عندما صرف المنظرون الماركسيون النظر بجلاء عن الحساسية ما بعد الكولونية من التاريخ، رد خصومهم، كما رأينا، بإقحام الماركسية نفسها داخل تقديم للتاريخانية أو الحجة التاريخية.

يحتوي الفصل ما بعد الكولونيالي المخصص للنقاش حول التاريخ عدداً من التشعبات المعقدة. باختصار، فقد برهنت تشكيلاً من المعلقين ما بعد الكولونيين بكون «التاريخ» خطاباً أكد الغرب من خلاله على سيطرته على باقي العالم. تصبح هذه الفكرة أوضح عندما نعتبر أن الفلسفة الغربية، على الأقل منذ هيغل، قد استخدمت مقولة «التاريخ» بشكل مرادف إلى حد ما لـ «الحضارة» - فقط للإدعاء بأن كلا المقولتين هما للغرب، أو بشكل أخص، لأوروبا. في صياغة هيغل الشهيرة، تحرك

الحضارة- وبشكل مضمحل التاريخ- الغرب. والنتيجة الطبيعية البائسة لهذا التوكيد هي أن التوسع الإمبريالي الغربي قد تم في كثير من الأحيان الدفاع عنه باعتباره مشروعا بيداغوجيا لحمل العالم «المتخلف» إلى الوضع التنويري للتاريخ. فيما يتعلق بهذا المنطق، تعتبر الكولونيالية قصة صناعة العالم تاريخيا، أو قد نبرهن، طريقة «تعلم» العالم كأوروبا. من ثم الوضعية حيث، بتعبير ديبش شاكرابارتي، «تظل أوروبا الموضوع السائد والتنظيري لكل التواريخ، بما فيها تواريخ ما نسميه «الهندي»، و«الصيني»، و«الكنيني»، وما إلى ذلك (شاكرابارتي 1992، ص. 1). وفقا لذلك يركز التدخل ما بعد الكولونيالي/ ما بعد البنيوي في هذا المشكل على «التاريخ» بوصفه سردا كبيرا عبره تكون المركزية الأوروبية «مشملة» بوصفها التقرير الخالص لجميع البشر. بهذا، يعلن التاريخ عن نيته في تشظي أو استجواب هذا التقرير مع أصوات كل أولئك «الآخرين» عديمي الأهمية الذين تم إسكاتهم وتدجينهم تحت علامة أوروبا.

ضدا على هذه الادعاءات، تدمر بعض النقاد من كون بعض نسخ التحليل ما بعد الكولونيالي يعيد الأنساق الإقصائية للتاريخ الكوني. هذا النقد تطوره آن ماكلينتوك بالرهنة بأن البادئة «ما بعد» في ما بعد الكولونيالية تمنح الكولونيالية مقاما للتاريخ الحقيقي... ولا تتفاسم الثقافات الأخرى سوى علاقة كرونولوجية ومتحيزة مع حقبة ذات تمرکز أوروبي فوق (ما بعد) أو لم تبدأ بعد (ما قبل) (ماكلينتوك 1992، ص. 3). هكذا، على الرغم من ادعاءاتها المعارضة، يخاطر التاريخ ما بعد الكولونيالي بإعادة توحيد تنوع وغيرية العالم المستعمر، بشكل مفارق، تحت علامة وشبح أوروبا- دافعا بقوة جميع الصفات الزمنية والثقافات داخل علاقة متصلة بواصلة مع الكولونيالية. بتعبير آخر، تنقل ما بعد الكولونيالية دلاليا فكرة عالم مؤرخن من خلال المقولة الوحيدة للكولونيالية. من هنا تتوالى عدة مضمورات سلبية.

بشكل أكثر جلاء، يميل تنظيم الماضي القريب تحت اسم الكولونيالية إلى اختزال التنوع المحتمل والعشوائي للتلاقي وعدم التلاقي الثقافيين داخل ذاك الماضي إلى علاقة مبتذلة للإكراه والانتقام. مثلا، بحسب تيفين، تتألف ما بعد الكولونيالية من

«أرشيفين» تم إنتاجهما أولا، «من قبل السلطة الإخضاعية للكلونيالية الأوروبية»، وثانيا من خلال «مجموعة من الممارسات الخطائية، بارزة هي مقاومة الكلونيالية» (آدم وتيفين 1991، ص. vii). منظورا إليها بما هي كذلك، توفر الكلونيالية مقولة عبرها يصبح التاريخ منسجما، ومن ثمة قابلا للتعرف عليه، كحركة بين الإخضاع الإمبريالي والمقاومة المناهضة للكلونيالية. وما دام لا يوجد أي إنكار بكون التلاقي الكلونيالي تسمه قصة الهيمنة الغربية ومقاوماتها، نضطر أيضا إلى الاعتراف بكون هذه القصة يُعقدّها بشكل لا نهائي الفشل، واللاملاءمة، والرفض من كلا جانبي الهيمنة والمقاومة. بإيلاء اهتمام أكبر لصمت الأرشيف، نضطر إلى مساءلة هذا التشديد للتاريخ بوصفه معرفة يقينية، ونسأل، بتعبير آخر: «من الذي يصبح معروفا في التاريخ وكـتـاريخ؟» - أو - «من هي تلك المجموعات والأحداث التي يجهلها التاريخ «الكلونيالي»؟».

ثمة بعض من الأسئلة التي يطرحها فريق دراسات التابع عن التاريخ الكلونيالي. باختصار، قد نحيل على اقتراحاته بأن «التاريخ» في المقام الأول داخل المؤسسات النخبوية- سواء الكلونيالية أم الوطنية- يكتسب وضوحا وبنية. إذ يبرهن كتاب داخل هذه الجماعة بأن النسخة الأرشيفية للتاريخ «الكلونيالي» كثيرا ما تفشل في التكيف أو التكلم مع العمليات الغامضة والمتناقضة التي تميز سياسات الشعوب. هذه السياسات تشمل، بتعبير ديبش شاكرابرتي، تلك «النضالات المتغيرة والمتعددة التي لن تكون محصلاتها متوقعة بالكل، بل حتى على نحو استعادي، طبقا لمخططات تروم تطبيع وتدجين هذه المغايرة» (شاكرابرتي 1992، ص. 20). أحد الأسباب في لماذا تظل هذه النضالات غير موثقة على المواقع المؤسسية التي يتم فيها إنتاج التاريخ الحقيقي هو أن عدم توقعها الوظيفي غالبا جدا ما يتسبب في انحرافها عن مثاليات التمرد الحقيقي. يكتب رانجيت غوها قائلا: «بسبب وهج الوعي الكامل والنقي الذي يصيبه بالعمى، لا يرى المؤرخ، مثلا، أي شيء سوى تضامن في سلوك متمرد ويخفق في ملاحظة آخره، أعني، الخيانة» (غوها 1983، ص. 40). في حاشية على البرهنة حتى الآن، قد نضيف كذلك أن الثنائية ما بعد الكلونيالية للإكراه والانتقام

لا تقلل من شأن وظيفة ما يتحدث عنه سيمون ديورين كـ «اتفاق المستعمر أمام الكولونيلية» (ديورين 1992، ص. 95) وحسب، ولكن على حد سواء وربما على نحو أكثر أهمية، تعتم دور أولئك الشعوب والجماعات التي يصفها آشيس ناندي كـ «غير-لاعبين» (ناندي 1983، ص. xiv). بهذا يعنى ناندي أن كلا الغرب «الآخر» الذي يرفض المشاركة في رؤية العالم الإمبريالي، وغير الغرب العاجز عن العيش مع هذا الغرب البديل، «خلال مقاومته للاعتناق الشغوف لذات الغرب المهيمنة» (ص. xiv). في روح مشروع دراسات التابع، يحاذر ناندي تمييز هؤلاء غير-اللاعبين الغربيين عن الذوات الممكن إدراكها، أي ذوات التاريخ الحقيقي، أعني، «الخصوم المعياريين للغرب، اللاعبين المضادين [الذين] ليسوا، رغم بلاغتهم الفاسدة، خارج نموذج الكونية المهيمن» (ص. xiv). للأسف، فالحذف ما بعد الكولونيالي المتكرر لـ «غير-اللاعبين» - الغربيين وغير الغربيين - يتجاهل بشكل ضعيف تلك التواريخ التي لا تحصى ولا تسجل، تواريخ التأثير، والتحدث، والتوسط؛ بتعبير آخر، تواريخ ما يدعوها غاندي بـ الأهمسا [المذهب الهندوسي والبوذي القائل بالامتناع عن إيذاء أي كائن حي]، واللاعنف.

فضلا عن ذلك، ولمواصلة هذا النقد لـ «التاريخ العالمي» ما بعد الكولونيالي، يحمل تصور «ما بعد»- كولونيلية أكاديمية داخله إخماء بسيطرة معرفية- منظور منفصل أو موقع مراقبة منه يمكن تمييز وتحديد الشكل المكتمل والواضح للماضي بوصفه كولونيلية. بهذا المعنى، يجوز القول إن التفكك النصي للتاريخ لا يكتسب معنى وتحديدًا إلا عبر النظرة الاستعادية والموحدة للناقد ما بعد الكولونيالي. هنا الفكرة الضمنية- المركزية في افتراضات الفلسفة المتفائلة والتاريخ الكوني- بكون الوضوح يحدث تدريجيا مع الزمن. يوجز دوتشقي هذه الرؤية بكونها مؤسسة على القناعة بأن:

معنى حدث ما لا يكون جليا بشكل مباشر، وكأنه غير حاضر لذاته البتة: إن معناه الأخير- لاكتشافه بوصفه ضرورة للصالح- دائما مرجأ... ومن ثمة مختلف دائما (أو ليس ما قد يبدو للعين المحلية أنه واقع في الحدث عينه) (دوتشقي 1993، ص. 9).

يشير موجز دوتشرقي إلى نظرية معنى تكمن في التحول عن الآنية/ الخصوصية باتجاه المسافة/ الكونية- إذا أمكن القول، الأساس الذي تغطيه الـ «ما بعد» في «ما بعد الكولونيالية». فبقدر ما قد يرى إلى هذا التحول باتجاه المعنى بوصفه تحولا عبره تحرز السياسة على نظرية، تجازف ما بعد الكولونيالية، من النوع الذي ناقشته إلى حد الآن، بخطورة مزدوجة. من جهة، تفتح على تهمة نزع صفة التأسيس، ومن جهة أخرى- وبشكل أكثر خطورة إلى حد ما- بظهورها محتكرة الفضاء ذا الامتياز للنظرية، بوسعها غالبا جدا أن تظهر أنها تنكر الوعي الذاتي التنظيري على المشاركين اللاعبين وغير اللاعبين في «الزمن الكولونيالي».

أخيرا، متى تماهت ما بعد الكولونيالية مع «الغاية» الهامة للكولونيالية، تصبح يوتوبيا على نحو زائف أو معلنة بشكل غير ناضج. وكما تبرهن آن ماكلينوتك، فمصطلح ما بعد الكولونيالية مسكون بالتزام غير معترف به بمبدأ الزمن الخطي ومن ثمة بفكرة «تطور» ضمني في هذه الرؤية للزمن (ماكلينوتك 1992، ص. 2). إن الوعد الغائي للزمن الخطي- يعني، اعتقاده في القصيدة الحميدة للتاريخ والطبيعة- يحمل في ثناياه تهمة مزدوجة للتقدم والكمالية. قد نبرهن، وفق ذلك، أن البادئة «ما بعد» في ما بعد الكولونيالية تغلف معنى التعاقب الكرونولوجي البسيط بالمهمة الطوباوية للتقدمية. وبتعبير ليوتار، فإن «ما بعد» «تشير إلى شيء من قبيل التحول» (ليوتار 1992، ص. 90)- توحى بتغيير للموقف ونشوء عالم جديد أفضل. إنها، بصورة أدق، تنتج الوهم بإزاحة متنورة لمشكلة كولونيالية و، بتعبير سيمون ديورين، ترمي إلى «انقطاع تاريخي آخذ في سد فجوات وصراعات بين الشمال والجنوب، والمتطور والمتخلف، وما إلى ذلك» (ديورين 1992، ص. 88). من نافل القول، يفشل هذا الإيجاء بنظام عالمي محسن وموحد في تعليل سواء الخلافات المتزايدة بين وداخل المجتمعات المعاصرة، أم استمرار التشكلات الكولونيالية في كل مكان من العالم، كما أنه، على حد سواء، يتجاهل «الكولونيالية الجديدة» - المستمرة في مكانها بواسطة التعاونيات العبر وطنية وتقسيم العمل الدولي، واصله العالم الرأسمالي الأول بأسواق الشغل في العالم الثالث.

ثمة اهتمام مواز بأن الطوباوية ما بعد الكولونيالية أو «العالم الجديد» الوطني يتواصل الحديث عنها عبر معجم أو مفردات اللغة الغربيين. مثلاً، قد نتذكر «النظام العالمي الجديد» العدواني عند جورج بوش، نظام من خلاله يكون العالم مميزاً ومفهوماً بفارق دقيق على نحو متنام كأميركا، وباسمه تمت عقلنة حرب الخليج. وبشكل أقل عداء، فالمليل في النظرية ما بعد الكولونيالية لتمديد، ببساطة وبتوق، المقولات الأوروبية في ما وراء المعاني الكولونيالية يحدث أيضاً، كما يبرهن ديورين، «عندما تتحول المعارف الفرعية الأكاديمية المؤسسة على مركزية أوروبية ما باتجاه النظام الجديد- عندما مثلاً، تصبح دراسات في «أدب الكومنولث» أو «الآداب الجديدة بالإنجليزية» دراسات في الأدب ما بعد-الكولونيالي» (ديورين 1992، ص. 96). بهذا المظهر، قد تستمر ما بعد الكولونيالية- رغم أفضل النوايا- ببساطة في توزيع نبيذ معتق داخل قناني جديدة.

يزود العمل القيم لأشكروفت وآخرين مرة أخرى بمثال عن هذا النوع من الحذف العرضي. إذ يصف هؤلاء المعلقون ما بعد الكولونيةً بهجة، بوصفها «إثباتاً غير مسبق للنشاط الإبداعي» في تلك المجتمعات التي انبثقت بعد «تفكيك» السلطة الإمبريالية البريطانية (أشكروفت وآخرون. 1995، ص. 1). في الوقت ذاته، بدا أنهم يصرون بكون هذا الإثبات ما بعد الكولونيالي الإبداعي الجديد ليس إيماءة، رغم عيبه، إلى اختلاف ثقافي بقدر ما هو تسوية ثقافية، تم إنتاجها عبر التلاقي بين البنيات الكولونيالية والعمليات الأهلية. بحسب تعبيرهم، إن «الآداب ما بعد-الكولونيالية إنما هي نتيجة هذا التفاعل بين الثقافة الإمبريالية ومركب الممارسات الأهلية... اللغة الإمبريالية والتجربة المحلية» (1995، ص. 1). فاللغة التي يستخدمها هؤلاء الكتاب تقيم، وإن عن غير قصد، تراتبية ضمنية بين البنية/ اللغة/ الثقافة الإمبريالية من جهة، والعملية/ الممارسة/ التجربة الأهلية من جهة أخرى. لذلك أيضاً، تبدو المساهمة الإمبريالية في عملية التعاون الثقافي أنها تستحق جميع صفات «النظرية»، يعني، تلك المقولات التي تشكل الفكر وتسهل المعنى. بشكل صارخ إلى حد ما في الجانب الآخر تقف المادة الخام للأهلية- المادة التجريبية للتجربة والإجرائية بانتظار أن يتم تشكيلها

داخل الوعي الذاتي التنظيري. بالوسع أيضا توضيح تمييزات أشكروفت وآخرين بين الإمبراطورية والأهلية في ما يتعلق بالمقولتين السوسيويتين لـ الكلام، الكلام المتحقق، واللسان، أو النحو الموضوعي للعلامات الذي يجعل الكلام ممكنا في المقام الأول. بالتلميح بشكل غير مكثرت بأسبقية لسان أوروبي إضافة إلى إمكانية كلام غير أوروبي، يكرر هؤلاء النقد مرة أخرى الافتراض الكولونيالي المتبذل بكون الأمر يتطلب من الغرب- سواء في شكل نظرية أم تاريخ- أن يحمل «الباقى» إلى حالة الوضوح. بهذا الشكل، تصبح ما بعد الكولونىالية أقل من المظهر الحميد للعقلانية الكولونىالية أو، للعودة إلى ملاحظات ليوتار حول معنى «ما بعد»، قطعة زائفة «هى الواقع طريقة لنسيان أو كبت الماضى، يعنى، مكررة إياه وليس تجاوزه» (ليوتار 1992، ص. 90).

لكن بالتأكد، كما يضيف ليوتار، لا يتعين على «ما بعد» تدليل حركات النسيان والتكرار؛ فهى أيضا مجهزة للإمداد بإجراء في «فوق-»: إجراء تحليل، وتذكر، وتأويل باطنى، وتحليل نفسى يبلور «نسيانا استهلاليا» (ص. 90). هكذا، فى كفاءتها التأملية، تصمد ما بعد الكولونىالية أيضا أمام إمكانية تأمل طريقنا عبر، وبالتالى، خارج اختلافات التوازن التاريخى وعدم المساواة الثقافية التى أنتجها التلاقى الكولونىالى. وفى أحسن لحظاتها فقد زودت العالم الأكاديمى ببارديغما أخلاقى من أجل نقد منهجى للمعاناة المؤسسية. بعد هذه المعرفة، إذن، أى صفح؟

مكتبة

t.me/soramnqraa

- Adam, I. & Tiffin, H. (eds) 1991, *Past the Last Post: Theorizing Postcolonialism and Postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hemstead
- Ahmad, A. 1992, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Oxford University Press, Oxford
- 1995, 'The politics of literary postcoloniality', *Race and Class*, vol. 36, no. 3, pp. 1–20
- Anderson, B. 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2nd edn, Verso, London
- Appadurai, A. 1990, 'Disjuncture and difference in the global cultural economy', *Public Culture*, vol. 2, no. 2, pp. 15–24
- Appiah, K. A. 1992, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Methuen, London
- Appignanesi, L., Maitland, S. 1990, *The Rushdie File*, Syracuse University Press, Syracuse
- Arnold, M. 1965 *The Complete Prose Works*, ed. H. H. Super, University of Michigan Press, Ann Arbor
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. 1989, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, Routledge, London
- (eds) 1995, *The Postcolonial Studies Reader*, Routledge, London Bakshi, P. K. 1990, 'Homosexuality and Orientalism: Edward Carpenter's journey to the East', in *Edward Carpenter and Late Victorian Radicalism*, ed. Tony Brown, *Prose Studies Special Issue*, vol. 13, no. 1, pp. 151–77
- Barker, F., Hulme, P. & Iversen, M. (eds) 1994, *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester University Press, Manchester
- (eds) 1986, *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference 1976–84*, Methuen, London
- Barr, P. 1976, *The Memsahibs: The Women of Victorian India*, Secker & Warburg, London
- Bauman, Z. 1991, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press/Blackwell, Oxford
- Bauman, Z. 1992, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London & New York.
- Bernauer, J. & Mahon, M. 1994, 'The ethics of Michel Foucault', in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting, Cambridge University Press, Cambridge
- Bhabha, H. 1986, 'The other question: difference, discrimination and the discourse of

- colonialism', in *Literature, Politics & Theory*, eds Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, Methuen, London, pp. 148–73
- 1990, *Nation and Narration*, Routledge, London
- 1994, *The Location of Culture*, Routledge, London
- Bloom, H. 1973, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Oxford University Press, New York
- 1994, *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages*, Papermac/Harcourt Brace & Co., New York
- Boehmer, E. 1995, *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford University Press, Oxford
- Bove, P. 1985, *Intellectuals at War: Genealogies and Intellectuals*, Columbia University Press, New York
- Bowie, M. 1991, *Lacan*, Harper Collins/Fontana, London
- Brennan, T. 1989, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation*, St Martins Press, New York
- 1992, 'Places of mind, occupied lands: Edward Said and philology', in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker, Blackwell, Oxford, pp. 74–95
- Brewer, A. 1980, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, Routledge & Kegan Paul, London
- Burton, A. 1994, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865–1915*, University of North Carolina Press, Chapel Hill & London
- Butler, C. 1977, *G. W. F. Hegel*, Twayne Publishers, Boston
- Campana, A. 1946 'The origin of the word "Humanist"', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 9, pp. 60–73
- Cannadine, D. 1983, 'The context, performance and meaning of ritual: the British monarchy and the "invention of tradition", c. 1820–1977', in *The Invention of Tradition*, eds Eric Hobsbawm & Terence Ranger, Canto/Cambridge University Press, Cambridge, pp. 101–64
- Cantimori, D. 1934, 'Rhetoric and politics in Italian humanism', *Journal of the Warburg Institute*, vol. 1, pp. 83–104
- Césaire, A. 1972, *Discourse on Colonialism*, trans. Joan Pinkham, Monthly Review Press, New York
- Chabran, A. 1990, 'Chicana/o studies as oppositional ethnography', *Cultural Critique*, vol. 4, no. 3, pp. 228–47
- Chakrabarty, D. 1992, 'Postcoloniality and the artifice of history: who speaks for "Indian" Past?', *Representations*, vol. 37, pp. 1–26
- 1993, 'Marx after Marxism: history, subalterneity and difference', *Meanjin*, vol. 52, no. 3, pp. 421–34
- 1995, 'Radical histories and question of Enlightenment rationalism', *Economic*

and *Political Weekly*, vol. 30, no. 14, pp. 751–9

Chambers, I. 1987, 'Maps for the metropolis: a possible guide to the present', *Cultural Studies*, vol. 1, no. 1, pp. 1–21

———1996, *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Routledge, London

Chatterjee, P. 1992, 'Their own words? An essay for Edward Said', in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker, Blackwell, Oxford, pp. 194–220

———1993a, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, 2nd edn, Zed Books, London

———1993b, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey

Chow, R. 1993, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Indiana University Press, Bloomington

Clifford, J. 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

———1992, 'Travelling cultures', in *Cultural Studies*, eds Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Pamela Treichler, Routledge, New York, pp. 96–112

Cohn, B. 1993, 'Representing authority in Victorian England', in *The Invention of Tradition*, eds E. Hobsbawm & T. Ranger, Canto/Cambridge University Press, Cambridge, pp. 165–210

Curtius, E. R. 1953, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. William D. Trask, Routledge & Kegan Paul, London

Deane, S. 1990, 'Introduction', in *Nationalism, Colonialism and Literature*, A Field Day Co. Book, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 3–19

Deleuze, G. & Guattari, F. 1986, *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. Dana Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis

Derrida, J. 1974, 'White mythology: metaphor in the text of philosophy', *New Literary History*, vol. 6, no. 1, pp. 7–74

Dharampal, 1971, *Civil Disobedience and Indian Tradition, With Some Early Nineteenth Century Documents*, Sarva Seva Sangh Prakashan, Varanasi

Dirlik, A. 1994, 'The postcolonial aura: third world criticism in the age of global capitalism', *Critical Inquiry*, vol. 20, pp. 328–56

Docherty, T. 1993, *Postmodernism: A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead
During, S. 1990, 'Literature—nationalism's Other? The case for revision', in *Nation and Narration*, ed. Homi Bhabha, Routledge, London, pp. 135–153

———1992, 'Post-colonialism', in *Beyond the Disciplines: The New Humanities*, ed. K. K. Ruthven, Papers from the Australian Academy of the Humanities Symposium,

no. 13, Canberra, pp. 88–100

Eagleton, T. 1983, *Literary Theory: An Introduction*, Blackwell, Oxford

Fanon, F. 1965, *A Dying Colonialism*, trans. Haakon Chevalier, Grove Press, New York

———1967, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann, Grove Press, New York

———1990, *The Wretched of the Earth*, 3rd edn, trans. Constance Farrington, Penguin, Harmondsworth

Featherstone, M. 1988, 'In pursuit of the postmodern: an introduction', *Theory, Culture, Society*, vol. 5, nos. 2–3, pp. 195–216

Forster, E. M. 1979, *A Passage to India*, ed. Oliver Stallybrass, Penguin, Harmondsworth

Foucault, M. 1970, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, London

———1972 [1989], *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith, Routledge, New York

———1977, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. Donald F. Bouchard, Cornell University Press, Ithaca

———1977 [1987], *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, Penguin, Harmondsworth

———1978 [1984], *History of Sexuality*, vol. 1, trans. Robert Hurley, Penguin, Harmondsworth

———1980a, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon, Harvester Press, Hertfordshire

———1980b, 'George Canguilhem: philosopher of error', *Ideology and Consciousness*, no. 7, pp. 53–4

———1984a, 'What is Enlightenment', in *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ed. Paul Rabinow, Penguin, Harmondsworth, pp. 109–122

———1984b, 'Nietzsche, genealogy, history', in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, Penguin, Harmondsworth, pp. 76–100

———1987, 'The Order of Discourse', in *Untying the Text: A poststructuralist reader*, ed. Robert Young, Routledge & Kegan Paul, London

———1989, 'Practicing Criticism', in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984* Michel Foucault, ed. Lawrence Kritzman, trans. Alan Sheridan, Routledge, New York

Fox, R. 'East of Said', in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker, Blackwell, Oxford, pp. 144–56

Frow, J. 1990, 'The social production of knowledge and the discipline of English', *Meanjin*, vol. 29, no. 2, pp. 353–67

- Gandhi, M. K. 1938, *Hind Swaraj*, reprint, Navjivan Publishing House, Ahmedabad
- 1982, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vols. 1–90, Ministry of Information and Broadcasting, Ahmedabad
- Garin, E. 1965, *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, trans. Peter Manz, Blackwell, Oxford
- Gay, P. 1977, *The Enlightenment, an Interpretation: The Science of Freedom*, vol. 2, W. W. Norton & Co., New York
- Gellner, E. 1983, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca
- Gendzier, I. 1973, *Frantz Fanon: A Critical Study*, Pantheon, New York
- Gilroy, P. 1993, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Verso, London
- Gilson, E. (ed.) 1963, *Modern Philosophy: Descartes to Kant*, Random House, New York
- Gramsci, A. 1978, *Selections from Political Writings 1921–1926*, trans. Quentin Hoare, International Publishers, New York
- Greene, G. & Kahn, C. 1985, 'Feminist scholarship and the social construction of woman', in *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*, eds Gayle Greene and Coppélia Kahn, Methuen, London, pp. 1–36
- Guha, R. (ed.) 1982, *Subaltern Studies*, vol. 1, Oxford University Press, Delhi
- 1983a, 'The prose of counter-insurgency', *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, vol. 2, pp. 1–42
- 1983b, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Oxford
- 1992, 'Discipline and mobilise', *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, eds Partha Chatterjee & Gyanendra Pandey, vol. 7, pp. 64–120
- Gunew, S. 1990, *Feminist Knowledge: Critique and Construct*, Routledge, London
- Habermas, J. 1972, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro, Heinemann, London
- Hall, S. 1989, 'New ethnicities' in *Black Film, British Cinema*, ICA Documents 7, Institute of Contemporary Arts, London
- 1990a, 'Cultural identity and diaspora', in *Identity, Community, Culture, Difference*, ed. J. Rutherford, Lawrence & Wishart, London, pp. 222–37
- 1990b, 'The emergence of cultural studies and the crisis of the humanities', *October*, vol. 53, pp. 11–23
- Halliburton, D. 1981, *Poetic Thinking: An Approach to Heidegger*, University of Chicago Press, Chicago
- Hegel, G. F. W. 1910, *The Phenomenology of Mind*, 3 vols, trans. J. B. Baille,

Macmillan Co., London

- 1975, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge
- Heidegger, M. 1977, 'Letter on humanism', in *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David Farrel Krell, Routledge & Kegan Paul, London
- Hobsbawm, E. J. 1987, *The Age of Imperialism*, Weidenfeld & Nicolson, London
- 1990, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge
- Hobsbawm, E. J. & Ranger, T. 1983, *The Invention of Tradition*, Canto/Cambridge University Press, Cambridge
- Holst Peterson, K. 1984, 'First things first: problems of a feminist approach to African literature', *Kunapipi*, vol. 6, no. 3, pp. 35–47
- Jameson, F. 1986, 'Third-world literature in the era of multinational capitalism', *Social Text*, vol. 5, no. 3, pp. 65–88
- 1990, 'Modernism and imperialism', in *Nationalism and Colonial Literature*, ed. Seamus Deane, A Field Day Co. Book, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 43–68
- 1991, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham
- Jayawardena, K. 1995, *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia During British Rule*, Routledge, New York
- Jones, W. 1991, 'A grammar of the Persian language', in *Sir William Jones: A Reader*, ed. Satya S. Pachori, Oxford University Press, Delhi
- Kant, I. 1981, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. James Ellington, Hackett Publishing Co, Indianapolis
- 1964, *The Metaphysics of Virtue, Part II of the Metaphysics of Morals*, trans. James Ellington, Hobbs-Mernl Co, Indianapolis
- 1961, *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. H.J. Paton, Hutchinson University Library, London
- Kaplan, C. 1985, 'Pandora's box: subjectivity, class and sexuality in socialist and feminist criticism', in *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*, eds Gayle Greene & Coppélia Kahn, Methuen, London, pp. 146–76
- Khureshi, H. 1990, *The Buddha of Suburbia*, Faber & Faber, London & Barton
- Kristeva, J. 1977, *About Chinese Women*, trans. Anita Barrows, London, Marion Boyers
- 1993, *Nations Without Nationalism*, trans. Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York

- Lacan, J. 1977, *Ecrits. A Selection*, ed. Alan Sheridan, Tavistock Publications/Norton, London
- Lawson, A., & Tiffin, C. (eds) 1994, *Describing Empire: Postcolonialism and Textuality*, Routledge, London
- Levinas, E. 1994, 'Ethics as first philosophy', in *The Levinas Reader*, ed. Sean Hand, Blackwell, Oxford
- Lloyd, D. 1985, 'Arnold, Ferguson, Schiller: aesthetic culture and the politics of Aesthetics', *Cultural Critique*, vol. 2, pp. 137–69
- 1993a, 'Nationalisms against the State: towards a critique of the anti-nationalist prejudice', in *Re-examining and Reviewing the Philippine Progressive Vision*, eds Forum for Philippine Alternatives, Diliman, Quezon City
- 1993b, *Anomalous States: Irish Writing and the Post-Colonial Moment*, Duke University Press, Durham
- Liotard, Jean-Francois 1991, *The Inhuman: Reflections on Time*, trans. Geoffrey Bennington & Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford
- 1992, *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982–1985*, eds Julian Pefanis & Morgan Thomas, Power Publications, Sydney
- 1993, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis
- Marangoly George, R. 1993, 'Homes in the Empire, empires in the home', *Cultural Critique*, vol. 26, pp. 95–128
- Marx, K. 1973, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach, Pelican, London
- Marx, K. & Engels, F. 1975, *Collected Works of Karl Marx and Friedrich Engels*, 47 vols., Lawrence & Wishart, London
- Mayo, K. 1986, *Mother India*, Indian edn, Anmol Publications, Delhi
- McClintock, A. 1992, 'The angel of progress: pitfalls of the term "Postcolonialism"', *Social Text*, Spring 1992, pp. 1–5
- 1995, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, London
- Mehta, V. 1977, *Mahatma Gandhi and his Apostles*, Andre Deutsch, London
- Memmi, A. 1968, *Dominated Man: Notes Toward a Portrait*, Orion Press, London
- Nairn, T. 1977, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, New Left Books, London
- Nandy, A. 1983, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi
- 1986, 'Oppression and human liberation: toward a post-Gandhian utopia', in *Political Thought in Modern India*, eds Thomas Pantham & Kenneth L. Deutsch, Sage,

New Delhi, pp. 347–59

———1992, *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*, Oxford University Press, Delhi

———1995, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey

Narayan, J. P. 1971 'Foreword', in *Civil Disobedience and Indian Tradition*, Dharampal, pp. xv–xx

Ngugi wa Thiong'o 1972, *Homecoming: Essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*, Heinemann, London

Norris, C. 1982, *Deconstruction: Theory and Practice*, Methuen, London

Nussbaum, M. C. 1986, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge

Pagden, A. 1994, 'The effacement of difference: colonialism and the origins of nationalism in Diderot and Herder', in *After Colonialism*, ed. Gyan Prakash, Princeton, University Press, Princeton, New Jersey, pp. 124–52

Parry, B. 1987, 'Problems in current theories of colonial discourse', *Oxford Literary Review*, vol. 9, nos. 1–2, pp. 27–58

———1994, 'Resistance theory/theorising resistance, or two cheers for nativism', in *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, eds Francis Barker et al., Manchester University Press, Manchester, pp. 172–96

Pateman, C. 1988, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge

Pathak, Z., Sengupta, S., Purkayastha, S. 1991, 'The prisonhouse of Orientalism', *Textual Practice*, vol. 5, no. 2, pp. 195–218

Porter, D. 1983, 'Orientalism and its problems', in *The Politics of Theory*, eds Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, University of Essex, Colchester, pp. 179–93

Prakash, G. (ed.) 1995, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey

Pratt, M. L. 1992, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London

———1994, 'Transculturation and autoethnography: Peru 1615–1980', in *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, eds Francis Barker et al. Manchester University Press, Manchester, pp. 24–47

Ranger, T. 1993, 'The invention of tradition in colonial Africa', in *The Invention of Tradition*, eds E.J. Hobsbawm and T. Ranger, Canto/Cambridge University Press, Cambridge, pp. 211–62

Rao, R. 1971, *Kanthapura*, 2nd edn, Orient Paperbacks, Delhi

Rosselli, J. 1980, 'The self-image of effetenness: physical education and nationalism in

- nineteenth-century Bengal', *Past and Present*, vol. 86, pp. 121–48
- Rushdie, S. 1982, *Midnight's Children*, 2nd edn, Picador/Pan Books, London
- Russell, B. 1961, *History of Western Philosophy*, 2nd edn, George Allen & Unwin, London
- Said, E. 1979, *The Question of Palestine*, Times Books, New York
- 1981, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Routledge & Kegan Paul, London
- 1983, *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- 1986, 'Orientalism reconsidered', in *Literature, Politics & Theory*, eds. Barker et al., Methuen, London, pp. 210–29
- 1989, 'Representing the colonized: anthropology's interlocutors', *Critical Inquiry*, vol. 15, no. 2, pp. 205–25
- 1991 [1978], *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, 3rd edn, Penguin, Harmondsworth
- 1993, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London
- Sanchez, R. 1990, 'Ethnicity, ideology and academia', *Cultural Critique*, vol. 4, no. 3, pp. 294–302
- Sandel, M. 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge
- Sartre, Jean-Paul 1946, *Existentialism is a Humanism*, Nagel, Paris
- 1969, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trans. Hazel E. Barnes, Methuen, London
- Schiller, F. 1966, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, eds & trans. Elizabeth M. Wilkinson & L. A. Willoughby, Clarendon Press, Oxford
- Seth, V. 1993, *A Suitable Boy*, Penguin Books/Viking, New Delhi
- 1994 [1981], *Mappings*, 2nd edn Penguin Books/Viking, New Delhi
- Sharpe, J. 1993, *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- Sheridan, S. 1990, 'Feminist knowledge, women's liberation, and women's studies', in *Feminist Knowledge: Critique and Construct*, ed. Sneja Gunew, Routledge, London pp. 36–58
- Soyinka, W. 1996, *The Open Sore of A Continent: A Personal Narrative of the Nigerian Crisis*, Oxford University Press, Oxford
- Spanos, W. V. 1986, 'The Apollonian investment of modern humanist education: the examples of Matthew Arnold, Irving Babbitt, and I. A. Richards', *Cultural Critique*, vol. 1, pp. 7–72
- Spear, P. 1990, *A History of India: From the Sixteenth Century to the Twentieth*

- Century*, vol. 2, 5th edn, Penguin, Harmondsworth
- Spivak, G. 1985, 'Three women's texts and a critique of imperialism', *Critical Inquiry*, vol. 12, pp. 242–61
- 1987, 'French feminism in an international frame', in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York, pp. 134–53
- 1988 [1985], 'Can the subaltern speak?', reprinted in *Marxist Interpretations of Culture*, eds Cary Nelson & Lawrence Grossberg, Macmillan Education, Basingstoke, pp. 271–313
- 1990, *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, ed. Sarah Harasym, Routledge, New York
- 1993, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York
- Sprinker, M. (ed.) 1992, *Edward Said: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford
- Sri Aurobindo, 1991, *The Future Poetry*, 2nd edn, Sri Aurobindo Ashram Publication Department, Pondicherry
- Suleri, S. 1992, *The Rhetoric of English India*, University of Chicago Press, Chicago
- Talpade Mohanty, C. 1994, 'Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourse', reprinted in *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, eds Patrick Williams & Laura Chrisman, Columbia University Press, New York, pp. 196–220
- Taylor, C. 1975, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge
- Todorov, T. 1993, *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- Trinh T. Minh-ha 1989, *Woman, Native, Other*, Indiana University Press, Bloomington
- 1991, *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*, Routledge, New York
- Trivedi, H. 1993, *Colonial Transactions: English Literature and India*, Papyrus, Calcutta
- Varadharajan, A. 1995, *Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno, Said and Spivak*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- Viswanathan, G. 1989, *Masks of Conquest: Literary Studies and British Rule in India*, Faber & Faber, London
- Warren, B. 1980, *Imperialism: Pioneer of Capitalism*, Verso, London
- Weber, M. 1930, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, George Allen & Unwin, London
- West, C. 1990, 'The new cultural politics of difference', *October*, vol. 53, pp. 93–109
- White, J. 1993, 'Politics and the individual in the modernist historical novel: Gordimer and Rushdie', in *Recasting the World*, ed. Jonathan White, Johns Hopkins University

Press, Baltimore, Maryland, pp. 208–40

White, J. (ed.) 1993, *Recasting the World: Writing After Colonialism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland

Williams, P. & Chrisman, L. (eds) 1994, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, Columbia University Press, New York

Williams, R. 1981, *Culture*, Fontana, London

———1986, 'Forms of fiction in 1848' in *Literature, Politics and Theory*, eds Francis Barker et al., Methuen, London, pp. 1–16

'World Citizen' 1927, *Sister India: Critical Examination and a Reasoned Reply to Katherine Mayo's Mother India*

Woolf, V. 1992, *A Room of One's Own & Three Guineas*, ed. Morag Shiach, Oxford University Press, Oxford

Young, R. 1990, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, London

کتبه
t.me/soramnqraa



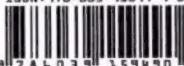
ليلا غاندي نظرية ما بعد الكولونيالية

تأتي ما بعد الكولونيالية، بوصفها نزعة ما بعد حداثة، ودراسة أكاديمية للإرث الثقافي الكولونيالي والإمبريالي، لتركز على النتائج البشرية المترتبة عن حكم واستغلال المجتمعات المستعمرة وأراضيها. إنها تحليل نظري نقدي لتاريخ السلطة الإمبريالية الأوروبية، ولثقافتها وأدبها وخطابها. وعلى الرغم من أن مصطلح ما بعد الكولونيالية مصطلح إشكالي، فإنه يُتخذُ عموماً ليحيل على الأزمات السوسيو-اقتصادية والثقافية التي تسببت فيها النزعة الكولونيالية.

في هذا السياق، يعتبر كتاب نظرية ما بعد الكولونيالية مدخلا نموذجيا ومستقرا في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية؛ إذ تقوم ليلا غاندي هنا بمسح شامل للدراسات ما بعد الكولونيالية، راسمة بذلك مخططا للترابطات بين النظرية ما بعد الكولونيالية من جهة، وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، والماركسية والنسوية من جهة أخرى. كما تقوم بتقييم مساهمة كبار المنظرين الرئيسيين مثل إدوارد سعيد، وغيتاري سيفاك، وهومي بابا، وسلطة الضوء على علاقة ما بعد الكولونيالية بالمفكرين الأوائل مثل فرانز فانون والمهاثما غاندي.

telegram @soramnqraa

ISBN: 978-603-91594-9-0



WWW.PAGE-7.COM